nc

Herbert Marcuse

Psicoanálisis y política

Herbert Marcuse

Psicoanálisis y política

Prólogo de Carlos Castilla del Pino

nc
Nueva Colección Ibérica
Ediciones Península m. r.

La edición original alemana fue publicada por Europäische Verlagsanstalt, de Francfort del Main, con el título *Psychoanalyse und Politik*. © Europäische Verlagsanstalt, 1968.

Traducción de ULISES MOULINES

Sobrecubierta de Jordi Fornas
impresa en Romanyà/Valls, Verdaguer 1, Capellades.

Primera edición: diciembre de 1969.
Propiedad de esta edición (incluidos la traducción, el prólogo y el diseño de la cubierta) de Edicions 62 s/a., Casanova 71, Barcelona-11.

Impreso en Elite/Grafic, av. del Torrente 3, Hospitalet del Llobregat.
Dep. legal B. 45.291-1969

Prólogo
La inflexión del pensamiento de Marcuse en la antropología freudiana

Psicoanálisis y freudismo

No se comprende de manera exacta la significación del pensamiento de Herbert Marcuse en el contexto freudiano si a su vez no se alcanza, de la manera más precisa, la distinción existente entre psicoanálisis y freudismo. Con otras palabras, si de antemano no se tiene en consideración la obra de Sigmund Freud como un proceso histórico que se inicia en un optimismo psicológico (más exactamente: terapéutico) para concluir en un pesimismo histórico (cultural, humanístico).

¿Qué queremos decir, en verdad, tras esta enunciación?

En primer término, que la obra de Freud —como toda obra, pero con más justificación la de los grandes creadores— ha de ser imaginada como *proceso,* de lo contrario, resulta de intelección parcial y falseada. En segundo lugar, que en ese proceso, que para nosotros es el conjunto de la obra freudiana, hay dos etapas: una, primera —que empieza, naturalmente, en los *Estudios so-*

bre la histeria, en 1895 (hay que dejar a un lado su obra anterior, meramente histológica y neurológica), y concluye en 1917, con la terminación de sus ensayos sobre *Metapsicología*—, en la que el sujeto-paciente y el sujeto-sano, es decir, todo hombre (porque la gran aportación inicial de Freud implica el desdén de la abstracción de categorías tales como normal-anormal),[1] es aprehendido como una totalidad autosuficiente y en la que Freud mismo oscila entre el análisis del proceso psicopatológico intraindividual y su última dependencia de unas condiciones biológicas imprecisas pero irrenunciables.[2] En este sentido, la obra de Freud está exigiendo una reinterpretación estructuralista, en lo que ésta tiene de posi-

1. Este es el sentido que posee, a mi modo de ver, la aportación de Freud a la interpretación de los sueños, a la vida cotidiana (concebida como *psicopatología,* en una acepción muy amplia del término) y su investigación sobre el chiste, así como muchos otros de sus trabajos, en los que el método seguido se comporta útil, con independencia de la categoría de normalidad que se les presupone a los hechos estudiados.

2. El *Proyecto de una psicología para neurólogos,* de 1895, queda precisamente en tal, en proyecto, por la consciencia que el propio Freud adquiere de que si bien las premisas biológicas son insoslayables, el bajo nivel del conocimiento en estos aspectos hace imposible la edificación de una psicología sobre esta base que no sea otra cosa sino mera especulación. Pero no debe olvidarse que esta presunción, como aspiración, está presente desde el principio hasta el fin de sus días. Sobre su concepción materialista no cabe a este respecto duda alguna.

tividad —y que no ha sido lograda en la obra de Lacan y sus seguidores (los que constituyen con él *L'École freudienne*)[3] por su relativa desconexión con los aspectos genéticos de la «estructura» dada—, es decir, como un mero momento —sincrónico— para el análisis, que ha de ponerse en relación con los momentos genéticos o asincrónicos. Esta primera etapa, en la que Freud se mantiene dentro de un universo estrictamente psicológico, supone la primeriza revolución psicoanalítica, a saber, la mutación de una psicología funcional por una psicología motivacional, imprimiendo así el definitivo sesgo a toda la psicología moderna (Ch. Bühler),[4] que es, ante todo, psicología dinámica, como hace décadas se denomina a la por Freud mismo llamada «psicología profunda» (*tiefenspsychologie*). Pero una segunda etapa comienza en *Más allá del principio del placer* (1920) y acaba con *El malestar en la cultura* (1930) y *Análisis terminable e interminable* (1936), es decir, prácticamente con su propia vida. En

3. *Vid.* en este contexto, especialmente, la obra de LACAN, *Écrits*, París, 1966, y la aportación de Moustafa SAFOUAN, "De la structure en psychanalyse, Contribution a une théorie du manque", en *Qu'est-ce que le structuralisme*, París, 1968.

4. Ch. BÜHLER, *Psychologie in Leben unserer Zeit*, 1962. Véase también la introducción a nuestro libro *Un estudio sobre la depresión*, Barcelona, 1966, y nuestro trabajo, *Vieja y nueva psiquiatría*, en "Arch. de Neurobiología", 1964.

esta ulterior etapa, el psicoanálisis deviene en freudismo, esto es, en una concepción del mundo en la más lata acepción de estas palabras. Pues bien, el freudismo se inaugura con una actitud pesimista,[5] la que traduce el descubrimiento del papel sustancialmente *transformador* —no simplemente conformador— del medio sobre el hombre y, en consecuencia, la intrínseca debilidad del terapeuta y de sus procederes para reequilibrar al sujeto dentro del propio medio deformador.[6] Y finaliza con la consideración de que lo que llamamos civilización es un resultado en el que la proporción de lo obtenido está en relación inversa con el grado de represión alcanzado en cada uno

5. La publicación de *Más allá del principio del placer* coincide con una serie de desgracias que afectaron personalmente a Freud, y que se añadieron a la grave situación de la primera postguerra mundial: crisis en la editorial psicoanalítica, muerte de su mecenas Anton von Freud, muerte de su hija Sofía y del hijo de ésta, nieto preferido de Freud, diagnóstico y subsiguiente primera intervención del cáncer de maxilar. Freud tomó entonces, dice Marthe Robert, una singular precaución: "pidió a su fiel Eitington una especie de certificado testimoniando que había leído el manuscrito completo del ensayo antes de enero de 1920, en una época en que, como todo el mundo sabía, Sofía disfrutaba todavía de perfecta salud". (Marthe ROBERT: *La Revolución psicoanalítica;* trad. cast. México, 1966).

6. "... el descubrimiento fundamental de Freud acerca de que el problema del paciente está enraizado en una enfermedad *general* que no puede curarse mediante la terapia analítica" (MARCUSE, *El hombre unidimensional,* trad. cast. México, 1968, pág. 202).

de los sujetos, para los cuales la cultura es su habitat peculiar. La cultura, la obligada aceptación de la misma, comporta así una sublimación represiva, inhibidora. El análisis se torna interminable, pues, en el sentir de Freud, no sólo porque el medio —lo que hoy denominaríamos «el sistema», para evitar una generalización que abarca no sólo el pasado y presente, sino el futuro— actúa indefectiblemente sobre el hombre, sino porque la lucha con el medio compone una dialéctica inacabable y, por tanto, sujeta siempre a nuevas formas de compromiso y desrealización.[7] El pesimismo freudiano viene a ser, según creo, una declaración de principio de la impotencia del hombre frente al medio, concebido éste, en la forma más amplia, como cultura lograda, como organización,

7. La interminabilidad del análisis la sustentaba Freud en varios factores (o sobre varias posibilidades): la intensidad constitucional del instinto, la alteración desfavorable del Yo adquirida en la lucha defensiva con el medio primigenio, la posibilidad de aparición de nuevos conflictos, las resistencias surgidas como formas de compensación de conflictos preexistentes y que hicieron posible la validez del sujeto; finalmente, la individualidad del analista, referida tanto a sus cualidades ("modelo o maestro para su paciente"), cuanto a su situación en orden a la a su vez insistente búsqueda de equilibrio no sólo respecto de sus conflictos previos, sino reactualizados en el ejercicio mismo de su profesionalidad. Por eso, Freud reclamaba el psicoanálisis didáctico y la periodicidad del mismo, por ejemplo cada cinco años (*cf. Análisis terminable e interminable,* en vol. III de la edic. cast. de *Obras Completas*).

como civilización —cualquiera sea el estadio en el que ésta se encuentre— en el sentido tradicional del vocablo.[8]

Que hoy sea posible una reinterpretación de Freud a través de un pensamiento dialéctico, que él mismo en modo alguno hubiera podido llevar a cabo de manera consciente, es expresión asimismo de la grandeza y limitación de su propia obra.[9] La originalidad —la genialidad, para decirlo con una expresión valorativa que a nosotros sólo compromete— de su aportación estriba en su radical independencia. Freud mismo ha de luchar no sólo con la inclemencia de su propio universo respecto de su creación, sino, a su vez, con miras exclusivas a su propia obra. Freud sacrifica la lectura de Nietszche, de Schopenhauer, de E. von Hartmann, para ceñirse a sí mismo y sus propios logros. Su limitación depende de su servidumbre a esos mismos logros, sin que en momento alguno Freud se pregunte sobre la posibilidad de que planteamientos preexistentes pudieran enriquecer su obra. Es de este modo, por su cierre en sí mismo, como la ignorancia del pensamiento marxiano resulta para nosotros una laguna que se

8. Marcuse ha hecho una distinción entre cultura y civilización, que es útil para instrumentar el análisis sociológico. *Vid.* a este respecto su ensayo *Observaciones sobre una nueva definición de la cultura,* en "Revista de Occidente", sep. 1965, núm. 30.

9. Como en tantos, en Freud hay una utilización in-

echa de ver en todo el contenido de la etapa ulterior que se denomina freudismo. No cabe duda —aunque la pregunta en sí misma sería superflua— que el destino ulterior del psicoanálisis y de la concepción freudiana del mundo —esto es, de su antropología— hubiera sido distinto si Freud hubiese sido sabedor de la significación del concepto marxista de alienación y de cosificación. Cabe pensar, incluso, que el destino mismo del pensamiento marxista, en su utilización por los medios cerrados de una ortodoxia mal entendida, hubiera sido otro si originariamente hubiese experimentado la fecundación del freudismo.[10] De esta

---

voluntaria del pensamiento dialéctico, cuando menos en los siguientes tres aspectos: *a)* en la metapsicología, al considerar el desarrollo de la persona como resultado de sucesivas organizaciones que representan a su vez la represión (negación) de instancias o pulsiones previas: el Yo procede del Ello, el Super-Yo del Yo; *b)* en la teoría de la curación, como superación de lo reprimido (negación de la negación) a través de la catarsis y de la anulación de las resistencias; *c)* en su análisis de la relación transferencial analista-paciente.

Pero de modo aún más inmediato el pensamiento dialéctico está presente en su trabajo *Los instintos y sus destinos* (componente de la *Metapsicología*), en donde habla, entre las posibilidades de los mismos, de "la transformación en lo contrario", de "par antitético", de "la antítesis sujeto-objeto", etc., expresiones todas de nítida raigambre dialéctica. En mi libro en preparación, *Psicoanálisis y marxismo*, trataré este punto con suficiente detenimiento.

10. La iniciación de Trotsky en el psicoanálisis la hizo a través de su colaborador en "Pravda", A. A. Joffe,

forma, no cabe duda que la aproximación Freud-Marx, que muchos estamos dispuestos a verificar como una conjunción necesaria para una doctrina dialéctica del hombre, es decir, para la edificación de una antropología dialéctica, no sería entonces sospechosa a la luz de las respectivas ortodoxias.[11]

La limitación de Freud a este respecto estriba en que la concepción de la cultura es, para él, una

---

dirigente bolchevique, al que Lenin encomendó tareas diplomáticas muy importantes. Según cuenta Trotsky, Joffe se hacía tratar de un disturbio nervioso por Alfred Adler, sobrino del dirigente del socialismo austríaco Víctor Adler. *Cf.* TROTSKY, *Mi vida*, trad. cast. México, 1960. La primera cátedra universitaria de psicoanálisis se creó durante el corto período de la revolución comunista húngara de 1919 y fue desempeñada por Sandor Ferenczi.

11. Que yo sepa, el primer intento de conjunción del marxismo y el psicoanálisis lo verificó Wilhelm Reich, que además de psicoanalista era miembro del partido comunista obrero austríaco. Su obra, *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, se editó en Moscú en 1929 en la colección "Unter dem Banner des Marxismus". Véase también su libro *Massenpsychologie des Faschismus*, reeditado recientemente, así como el importante prólogo a la primera edición de su *Análisis del carácter*, fechado en 1933 (trad. cast. Buenos Aires, 1957). La literatura ulterior a este respecto he de examinarla en mi trabajo en preparación ya citado (*Vid. supra*, nota 9), pero quien se interese por el tema, aparte la obra de MARCUSE, *Eros y Civilización*, que se sitúa en este contexto, puede consultar el trabajo de KALIVODA (de Praga), *Marx y Freud*, en "L'Homme et la Societé", 7 y 8, 1968. En nuestro libro sobre la depresión, ya citado, hemos intentado asimismo el primer esbozo de una antropología dialéctica, que cuenta con la posibilidad de esta conjunción sin ánimo eclecticista.

consecuencia psicológica y no política. Dicho con otros términos, la política en todo caso sería una superestructura psicológica y no resultado de unas relaciones productivas. La explicación psicológica de la política, en forma de cultura, constituye el punto más débil de la concepción del mundo inherente al freudismo (dicho sea al paso: el revisionismo posfreudiano no comporta, según Marcuse, una superación de esta originaria concepción, sino en cierto sentido la consideración del statu quo como inamovible: ni siquiera —según nuestro punto de vista— de este reproche están exentos los antropólogos de la cultura, salvo excepciones). No se sabe bien en nombre de qué tiene lugar la represión del principio del placer por el principio de realidad si hemos de atenernos a la estricta consideración freudiana. Como constatación es válida. Como explicación, resulta, digámoslo una vez más, de todo punto endeble. La reinterpretación de Marcuse consiste en hacer ver que «las categorías psicológicas han llegado a ser categorías políticas».

Dialéctica de los instintos y pesimismo freudiano

La explicación freudiana es, propia y exclusivamente, psicológica, aunque con una fuerte base biológica, oculta tras una terminología humanís-

tica. Por una parte, frente a los instintos de vida existen los instintos de destrucción y de muerte. Eros frente a *Thanatos*. Ésta es la dialéctica instintual, la contradicción preexistente en cada individuo. Pero al mismo tiempo, con esta contradicción sustancial, hay la oposición del sujeto al mundo exterior y la necesidad de adecuarse al «principio de realidad». Ahora bien, el hecho de que ambos vectores sean de naturaleza instintual supone, por un lado, el que ambos puedan intercambiarse, sobre todo cuando los requerimientos del mundo exterior inhiben en demasía las instancias del placer; y por otro, el que en tal caso la única posibilidad de tener acceso al mundo exterior sea por la transformación de los instintos de muerte en forma de instancias agresivas (destructivas).

Esta concepción es la que caracteriza la diferencia entre psicoanálisis y freudismo. Mientras que el primero opera exclusivamente dentro del monismo sexual, la consciencia del papel de las resistencias en la frustración del tratamiento va llevando lentamente a Freud a dar prevalencia cada vez mayor al Yo y a la relación del Yo con el mundo exterior. En el freudismo aparece ya el binomio instintual, la existencia de un impulso de muerte al cual se retrotraería el Yo como consecuencia de la represión de los impulsos de vida. De esta forma, el destino de éstos es sobremanera azaroso, por cuanto están sujetos a tres pares de antítesis: respecto del su-

jeto, la oposición del mundo exterior; respecto del placer, el displacer; respecto de la actividad, la pasividad. La represión conduce, en el primer caso, al narcisismo; en el segundo, a la aparición de sentimientos de odio; en el tercero, a la incapacidad de donación y a la exigencia de sumisión y dependencia. Pero en la medida en que las pulsiones instintuales tienden a transformarse todas ellas en formas más organizadas —afectos—, la represión de los mismos da lugar a la aparición de la angustia. La organización de los instintos en afectos es debida al Super-Yo, como introyección de las exigencias de la realidad. Por este camino, el Yo experimenta angustia cada vez que ha de contactar con la realidad, si previamente el Super-Yo ha hecho desviar la polarización real de las pulsiones del Ello.

Todo este análisis confirma a Freud su primerizo hallazgo de que las categorías normal y anormal son apenas válidas. Prácticamente, en nuestra cultura, entre el Yo normal y el anormal sólo hay diferencias cuantitativas. Todo Yo es un Yo alterado de alguna manera. Así, en 1936, le es posible escribir estas palabras, que cualquier psiquiatra advertido no puede ya rechazar sin más: «... un Yo normal de esta clase es, como la normalidad en general, una ficción ideal. El Yo anormal no es, por desgracia, una ficción. Toda persona normal es de hecho solamente normal en cuanto pertenece a la media. Su Yo se aproxima al del psicóti-

co en uno u otro aspecto y en mayor o menor cantidad; y el grado de su alejamiento de un extremo de la serie y de su proximidad al otro nos proporcionará una medida provisional de lo que hemos llamado con tanta imprecisión alteración del Yo».

Categorías freudianas y democracia de masas

La dinámica de Freud se basa en la consideración de que la organización de la persona deviene en Yo y Super-Yo a partir de un Ello indiferenciado. En el estatuto patriarcal en el cual Freud trabajara, el Super-Yo resulta de la introyección por el niño de la ideología y racionalización que el padre impulsa. El Yo del sujeto queda, pues, en última instancia, entre dos frentes: por una parte, ante los impulsos del Ello, fundamentalmente eróticos y más profundamente destructivos; por otra, frente a los embates del mundo exterior. El Yo reprime al Ello a impulsos del Super-Yo previamente internalizado. La represión, mayor cada vez, de las instancias del Ello, suscitan la aparición en el plano de la conducta de impulsos agresivos (contra el mundo exterior, esto es, los otros; mas también contra sí mismo) como expresión de la impotencia del Yo para la solución de sus propias represiones. La represión de los impulsos eróticos

viene a desvelar, pues, otros impulsos más hondos, cuales son los destructivos, que en último término implicarían la vuelta al estado originario de la aniquilación inorgánica. Freud consideraba que, al ser los impulsos tanáticos más elementales aún que los impulsos vitales, la represión de éstos posibilita, en un primer momento, una aproximación entre ambos (dando lugar, por ejemplo, a la interferencia de pautas sádicas en conductas posesivas) y, al fin, incluso a la aparición del componente destructivo puro, si la asfixia de los impulsos vitales alcanzaba mayor relevancia. Hasta ahora, según pienso, no hay hipótesis de trabajo que explique con mayor lucidez las pautas de conducta del hombre.

La inflexión que el pensamiento marcusiano verifica en la antropología de Freud radica en su análisis de la democracia de masas. En ésta, la superación del complejo edípico se verifica a través de la liberalización erótica manifiesta, hoy existente en la sociedad de consumo. Por este lado, las posibilidades de perpetuación de un inmovilismo patriarcal se hacen más remotas. Pero al propio tiempo que el papel parental pierde prevalencia, la constitución del Super-Yo se lleva a cabo a expensas del aparato social *sensu stricto*, el cual homogeneiza a la totalidad de sus componentes. El aparato social, obvio es decirlo, lo componen los grupos tecnocráticos al servicio del poder (grupos económicos, administrativos, militares, etc.).

La homogeneización se provoca merced a la conversión de todo hombre en objeto de la administración. Para Marcuse, la gravedad de la alienación conseguida radica en que, de esta forma, las masas no son ya dominadas sino, al mismo tiempo, dominadoras y, en consecuencia, no se oponen al orden establecido.

Para decirlo con otras palabras: la cultura del desarrollo hace menos viable la represión encarnada en la figura paterna. Las posibilidades, pues, de satisfacción de las instancias del Ello, la gratificación erótica, es mucho más hacedera. De hecho, el propio padre vive ya la escasa relevancia de su papel represor en edades cada vez más tempranas de su hijo. Pero esta gratificación erótica no se verifica al modo de una liberación, sino tan sólo como precio que hay que pagar por el desplazamiento de la opresión paterna a la menos ostensible opresión colectiva. La más trivial reflexión sobre nuestra época inmediatamente anterior nos lleva a la conclusión de que, en efecto, la libertad sexual era menor que ahora, pero, contrariamente, las posibilidades de individuación eran mucho mayores (hablo de nuestras clases burguesas; entre nosotros ese cambio se inicia ya también para la clase obrera). De este modo, la mayor liberalización erótica es tan sólo —si no se vive protestativamente— una liberación falseada, una apariencia de libertad. En último término, se trata de una libertad consentida, no con-

quistada y, en consecuencia, en riesgo siempre de constituirse por sí misma en una forma de alienación y de sumisión final al sistema que la hace posible.

Ahora bien, es a esta democracia de masas, que ha hecho posible la alienación en el trabajo, a la que se debe el logro que la cultura actual entraña. Contrariamente a la postulación de Freud, de que la cultura nace de Eros y que el trabajo se inicia porque en él el hombre aumenta su placer, la cultura actual —concebida como eslabón hasta ahora final de un proceso histórico de duración inequívoca— ha deparado al hombre cada vez mayor represión, de manera que la culpa lejos de decrecer ha aumentado en el hombre contemporáneo, incluso al propio tiempo que decrecía el sentimiento religioso. Ha sido la conciencia de la inadaptación la que ha deparado este sentimiento de culpa, porque ahora la culpa no es, como anteriormente, culpa frente al padre, sino culpa ante los otros (fracaso por la inobtención del logro, ostracismo por la inadaptación a la norma social, etcétera).[12] Para Marcuse, la crítica freudiana de la cultura procede del hecho de que contraría ese principio de que el trabajo ha sido iniciado como

12. *Cf.* a este respecto mi libro *La Culpa,* Madrid, 1968. Especialmente me importa recabar la atención del lector sobre mi denuncia de la posibilidad de inducción de culpas a través de la introyección de los valores del sistema contra el cual se protesta.

resultado de una instancia de Eros, de manera que en tal etapa originaria la contradicción, hoy visible, entre principio del placer y principio de realidad no era insoluble ni implicaba, en consecuencia, represión alguna. Si de hecho ha ocurrido así, al modo de un acontecer *natural*, es por el hecho de que la cultura creada ha sido una cultura del poder. El organismo se ha concebido como instrumento del trabajo alienado, y la falta de libertad como una natural carencia subsiguiente a la posesión de la cultura en general, y no, como realmente es, como específica de esta forma de cultura que es la cultura de la dominación.

En esta consideración del trabajo actual como trabajo alienado, frente al trabajo originario como instancia lúdica, el pensamiento de Freud, reactualizado en la crítica de Marcuse, está íntimamente ligado al pensamiento de Marx, precisamente a una concepción marxiana del trabajo que se mantiene constante desde su primera a su última época.[13] El trabajo, para Marx, es trabajo aliena-

13. Es indudable la adscripción de Marcuse en la línea del pensamiento marxista, que reitera a lo largo de su obra. Para más detalles a este respecto puede consultarse el libro de J. M. CASTELLET, *Lectura de Marcuse*, Barcelona, 1969. Pero su engarce con el premarxismo hegeliano es conocido no sólo a través de sus ensayos reunidos en el volumen *Cultura y Sociedad*, (trad. cast. 2a. ed. Buenos Aires, 1968), sino explícitamente en su obra *Reason and Revolution*, 1941, reeditada en tercera reimpresión en *paperback* en 1966.

do precisamente por las condiciones objetivas en las cuales se verifica. Pero la esencia del quehacer humano es precisamente el trabajo no alienado. Es decir, aquel que se hace posible merced a instancias creadoras, a través de cuyo producto el hombre va a alcanzar más y mayor liberación frente a la naturaleza y frente a sí mismo. Para ello es de elemental condición el que ese producto del trabajo sea, en primer lugar, propio y no de otro; y, en segundo lugar, que en modo alguno se convierta en objeto extraño al propio sujeto creador, susceptible de convertirse en mercancía y en fetiche que domina asimismo al propio creador. En una palabra, el trabajo no alienado es el trabajo *propiamente creador.*[14]

Hay un punto, no obstante, sobre el cual yo quisiera llamar la atención del lector que ha seguido atentamente las líneas del pensamiento marcusiano. Me refiero a aquel en el que Marcuse acentúa cómo el trabajo, al ser trabajo social, sólo excepcionalmente deja de tener el carácter de impuesto y se vive como trabajo propio (no alienado). A mi modo de ver, del hecho que del principio del placer se derive la extensionalidad del carácter erógeno a cualquiera zona del cuerpo, se hace posible que la mera espontaneidad en la

14. *Vid.* MARX, *Manuscritos económico-filosóficos*, Madrid, 1968, y también, "El fetichismo de la mercancía", en t. I de *El Capital* (trad. cast. México, 1964).

acción sea, por sí, una fuente del placer. La sublimación en el sentido freudiano tiene otro alcance que la mera suplantación de instancias erógenas por no erógenas. Según mi punto de vista, lo que caracteriza a las instancias vitales no es tanto que sean inherentes a la satisfacción de impulsos erógenos, cuanto que se posibiliten en la espontaneidad. Cualquiera acción que cumpla el requisito —si le es posible cumplirlo— de la espontaneidad, deviene en sí misma como instancia placentera, mediata o inmediatamente ligada con la satisfacción de impulsos vitales. Por eso, la comunicación interpersonal sólo puede ser plena si se lleva a cabo en la espontaneidad. Y lo mismo el trabajo, que sólo puede ser no alienado si se efectúa en la espontaneidad, dando rienda suelta a instancias lúdicas. La propia psicología genética nos aproxima a este punto de vista. El niño es en nuestra cultura el que todavía dispone de tiempo libre. Su tiempo libre, que es toda su vida, diurna y nocturna, es aprovechado en la espontaneidad. El trabajo no alienado devendría así no como un acto de voluntad, ni como resultado de un esfuerzo, sino como consecuencia de la libre, espontánea decisión, y por añadidura se le reputaría resultado de la acción de la persona *total*. La inespontaneidad conduce a la disociación.[15]

15. Sobre esta cuestión, a la que he dedicado una reflexión más detenida, puede consultarse mi libro *La*

Pero lo que caracteriza al trabajo en la sociedad de consumo es la suplantación del fin por el medio. Más claramente, se trata de que a través del elevado nivel de los logros tecnológicos, la obtención de los mismos, en forma de objetos, se ha constituido en la aspiración, con detrimento de la liberalización que precisamente a expensas de ellos puede lograrse. Los objetos no son medios o vehículos tras los que, mediante la consecución del bienestar, es decir, de la negación de la opresión de las fuerzas naturales, se saltaría hacia la libertad —sea cualquiera el sentido que a esta palabra pueda darse en este momento—, sino todo lo contrario, fines en sí mismos, que no deparan tan sólo bienestar, sino la satisfacción por su posesión misma, como distintivos del *status* a que se pertenece. Pero —y he aquí el punto más decisivo que caracteriza a nuestra sociedad de consumo— a través de la fijación fetichista en los objetos, el sujeto queda dominado por ellos y por el poder que los produce. El bienestar obtenido es, pues, el precio que hay que pagar por la pérdida de libertad que asimismo depara. Pero esto es meramente un aspecto de la cuestión. El otro, el anverso, es el siguiente: por bienestar no debe entenderse simplemente la supresión del esfuerzo. Si ello fuera así, es decir, si fuera simplemen-

---

incomunicación, actualmente en prensa en esta misma colección.

te esto, es obvio que, como tal necesidad satisfecha, dejaría paso a una instancia positiva ulterior, merced a la cual, tras el bienestar obtenido, las disponibilidades para la realización productiva y creadora experimentarían un notable crecimiento, por lo menos en proporción al esfuerzo negado. Si la seudonecesidad de la posesión de los objetos puede perpetuarse hasta convertirse en la tela de araña que aprisiona precisamente la real posibilidad del hombre, ello es debido a que, aparte la supresión del esfuerzo, los logros tecnológicos ofrecen al hombre que los posee unas disponibilidades hasta entonces insatisfechas, que gratifican en la medida en que adoptan la apariencia de libertad. Piénsese en lo que significa la posesión de un automóvil en una sociedad como la nuestra, de la que no puede decirse que todavía sea veterana del consumismo. De pronto, el poseedor del mismo amplía su radio de acción y sus posibilidades de ubicación en los lugares más diversos. Adquiere así la falsa conciencia de una libertad que no posee, tan sólo por el mero cambio topográfico, que le dispone a ver nuevas cosas y a vivirlas con la falsa ilusión de su posesión. La libertad que cree vivir es una mera distracción de una necesidad real, a saber, la de ser real poseedor de aquello de que disfruta, en tanto que miembro de una comunidad, que ha sido suplantada por la simple traslación, cuando realmente yace tras él la hipoteca de su misma libertad en el

orden más total de su *rendimiento* para el productor.

Con otras palabras, la libertad ha sido sustituida por la seudoliberación y, si me es posible expresarme así, en cualquier caso se trata de una libertad condicionada, merced precisamente al costo de un requerimiento ulterior de otra nueva seudonecesidad. Lo que diferencia en última instancia a la necesidad real de la seudonecesidad, es el hecho de que en la primera de ellas la superación es negación y deja paso a otra, mientras que en la segunda no cesa a pesar de la aparente satisfacción, de forma que simplemente se busca otra porque la de ahora cansa, aburre. Piénsese las «ilusiones» habidas antes de la posesión de cosas banales y el aburrimiento que de inmediato acontece una vez que ya se saben nuestras: ¿a qué requerimientos responde en realidad?; ¿respondían a necesidades reales?; ¿no entraña la mera expresión, «ilusiones», el ser sencillamente falsas necesidades? La sociedad de consumo ha conseguido la mayor destreza en orden a la provocación de seudonecesidades, que instan al sujeto a su satisfacción sin un para qué realmente preciso, y que, por tanto, incitan de nuevo a la búsqueda de otro objeto con la pretensión de que ese nuevo objeto satisfaga al fin. Frente a la necesidad, que tiene su objetivo, y que se supera cuando a la instancia se la complementa con el objeto que lo satisface, la seudonecesidad se inspira en el objeto

mismo, y una vez poseído aburre en la medida en que no viene a satisfacer nada. El hombre unidimensional de la sociedad de masas aparece así inmerso en el entramado de la red en que las paradójicamente imperiosas seudonecesidades le contiene.

Pero está claro que una sociedad de masas es una sociedad estratificada, en la que la dirección del consumo se hace por la clase dirigente y se impone al consumidor, que queda como mero sujeto hipotecado por sus objetos. Mas la dirección del consumo se impone, según hemos visto, no a través de la concienciación de las necesidades reales del consumidor, sino de la que el propio productor posee de vender sus productos. De esta forma, independientemente de que ello suponga en algún concepto lo que, con término más ambiguo de lo que se imagina, se denomina elevación del nivel de vida (¿de qué vida?) se cierra al círculo de la dominación —de una dominación, a mayor abundamiento, oscura e inasible. La expropiación de la vida de uno por la dominación del otro, del colectivo, que sume en el vaciamiento dorado, que incita a la competencia banal de las posesiones objetuales, conduce al fin a la soledad y al hastío de vidas no logradas. El precio último es —sobre ello no hay duda alguna— la elevación simultánea de la criminalidad y el suicidio, de la neurosis, del «desajuste».

Pero, volviendo ahora a la línea de nuestro

pensamiento anterior, es evidente que en la relación consumidor-productor contactamos con unas típicas formas de estructuración social que dependen, inequívocamente, de las relaciones de producción suscitadas. La deuda que en este sentido tenemos contraída con el vasto grupo de sociólogos que han sabido detectar este hecho —en modo alguno con solo Marcuse; hay que contar aquí con Axel Korsch, Bloch y Fischer, Mitscherlich, Walther Benjamin, W. Reich, Adorno y Horkheimer, con la ulterior evolución de Caruso, y, más anteriormente, con Packard, Riesman, Merton, Wright Mills, entre otros— es importante, porque al margen de que en la mayor parte de los casos no han sabido —o racionalizadamente no han querido, en aras de una aséptica división del trabajo— establecer la conexión entre unas formas de producción y la ideología (y la conducta) subsiguiente, nos la han hecho ver con toda la compleja trama de mediaciones obligadas. He aquí el punto en que el análisis de la sociedad avanzada puede insertarse en la metapsicología y la antropología freudianas.

La metapsicología freudiana y el sociologismo neopsicoanalítico

Es interesante recabar para Marcuse —aunque Adorno lo haya hecho también, si bien no con la

misma profundidad y detención— [16] el mérito de una crítica bien fundada del revisionismo posfreudiano. No hay sino recordar lo que en una etapa anterior supuso, en orden a la confusión, la aceptación alegre de las tesis de Fromm, de Karen Horney y del, por otra parte, incitante Harry Stack Sullivan. No de manera gratuita pudo ponerse en relación todo este conjunto con la obra del primer revisionista de la izquierda, Alfred Adler —que pudo ser acogida como propia por el movimiento nazi, dándonos así la prueba de su vinculación inintencionada con una *praxis* reaccionaria—, y con esa forma de protesta, romántica y personalizada, que fue la obra inicial de Jean-Paul Sartre. Claro es que la crítica es de dirección distinta en éste y en aquéllos. En Sartre se trata de la elevación a la categoría de óntica de una forma concreta de existencia, absurda por sí misma, al modo más genuinamente kafkiano. En Adler y los recientes revisionistas, se trata de la detención del análisis en el ámbito de las relaciones interpersonales surgidas de unos modos de relación concretos, esto es, de un sociologismo o, si se quiere, de un psicosociologismo. Pero el problema no está sólo en las citadas relaciones. La cuestión radica en que los modos de producción,

16. *Vid.* el trabajo de Th. W. ADORNO, "La revisión del psicoanálisis", en el volumen de ADORNO y HORKHEIMER *Sociológica,* trad. cast. Madrid, 1966.

subsumidos en las categorías de dominación, llevan consigo, junto a las relaciones interpersonales frustradas, una impregnación del modo de ser personal, que afecta, pues, a la estructura íntima de la persona. Para decirlo brevemente, la metapsicología freudiana implica, como ha hecho ver Marcuse, no la adaptación del Yo al medio a través de las exigencias de éste, sino la adaptación del Yo al medio a expensas de la *modificación* del Yo. Para decirlo de otra forma: no es el Yo el que queda en su núcleo intacto y tan sólo se adapta, bien a su pesar, a las instancias de la realidad, sino que la realidad exige la *transmutación* del Yo, de forma tal que acabe siendo como la realidad exige que sea. En este sentido, pues, la manipulación que una estructura social alienada provoca es la reificación (objetivación de la alienación) definitiva de ese elemento de ella que es el hombre. Marcuse devuelve de esta forma a la metapsicología freudiana su carácter radicalmente protestativo, desvirtuado por los que pretendían, implícita o explícitamente, contar con la integridad (y salvación) del hombre en un medio alienante y alienador. En este aspecto, Marcuse ha sabido ver también, creo yo, el carácter dialéctico de la relación hombre-medio, resaltando el cambio del hombre por las modificaciones del medio que compone su habitat. El reproche a Freud de algunos revisionistas de su darwinismo, de su evolucionismo, es, precisamente, desde nuestro punto

de vista de hoy, la verificación, en el plano de lo psicológico, de una comprobación precedente en el nivel estrictamente biológico. Por decirlo así, ese reproche se constituye en positiva prueba.[17]

Es por eso esencial, para nuestro objeto, resaltar lo que en el orden de la transmutación de la persona entraña la sociedad tecnológica avanzada, según lo ve Marcuse. En el orden de la actividad del Yo, la concreción del principio de realidad en rendimiento, esto es, en *rendimiento económico*, y su resultado en forma de relaciones interpersonales competitivas.[18] En el orden del Ello, la suplantación de las instancias vitales por las más elementales instancias agresivas. Respecto al Super-Yo, la sustitución del rol del padre por la con-

17. Quien desee conocer una parte de la polémica de Marcuse y Fromm, puede consultar, al propio tiempo que el epílogo a *Eros y Civilización*, el volumen titulado *Marcuse, polémico*, con trabajos de FROMM, MILLER, H. LEFEBRE y S. MALLET; traducción castellana: Buenos Aires, 1968.

18. La idea de Marcuse de que el principio de realidad adopta en la sociedad del bienestar la forma concreta y específica de principio de rendimiento, no ha sido bien entendida, según mi experiencia de coloquios y seminarios, por algunos lectores de habla hispana. Sólo la traducción francesa utiliza el término "rendimiento". El traductor de la edición castellana, la palabra "actuación"; el de la edición catalana, el vocablo "funcionamiento". En ningún caso se puede inteligir nítidamente la idea de Marcuse con estos dos últimos vocablos, que no siempre van seguidos de la paráfrasis con la que se subsanaría la oscuridad provocada. Por desgracia, no me ha sido posible consultar la edición inglesa

formidad al orden establecido... En este sentido, la ulterior evolución del pensamiento psicoanalítico —revisado muy certeramente en el libro de Clara Thompson, al que insistentemente se refiere Marcuse— [19] ha demostrado asimismo esta diagnosis: el psicoanálisis se ha convertido en una fuerza más para la dominación, y la renuncia al pesimismo freudiano en una adaptación de su doctrina al medio conformador. Para los epígonos psicoanalíticos, la curación es posible, porque curación ha de suponer, sencillamente, hacer al hombre conforme al conformismo. Frente al final escepticismo de Freud en su ya citado *Análisis terminable o interminable,* la actitud revisionista queda bien expresada en estas palabras de Sullivan: «En el mundo moderno, de horizontes que se dilatan rápida pero desigualmente, de enorme desigualdad de las oportunidades económicas, políticas, sociogeográficas y técnicas, la situación es muy distinta (que en una fase estable de la cultu-

---

de *Eros y Civilización.* Pero está claro que su sentido es que la función fundamental del hombre hoy no es actuar, ni funcionar, sino "rendir", esto es, actuar creando mercancías. "*Le principe de rendement, qui est celui d'une societé orientée vers le gain et la concurrence...*" (*Eros et Civilization,* París, 1963, pág. 50).

19. C. THOMPSON, *El psicoanálisis,* trad. cast. México, 1951. Una revisión más extensa y actualizada de las corrientes psicoanalíticas puede verse en *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Göttingen, 1961.

ra). Es frecuente la individuación hasta el extremo de la auténtica psicosis. Los que biológicamente están disminuidos afrontan desventajas cada vez más acentuadas. Todos acaban por tener algunas personalizaciones que desde el punto de vista social son muy poco prácticas, de modo que originan faltas de adaptación a la vida. El psiquiatra no puede guiar a su paciente hacia un mayor éxito esquivando estos artefactos originales. Es preciso convertirlos en formas que constituyan aproximaciones válidas a las personalizaciones equivalentes de las restantes personas que son necesarias para el paciente.» [20]

La fórmula propuesta en estas palabras escasas veces se encuentra tan explícita en otros psicoanalistas, pero no cabe duda de que presenta la pauta de conducta de los mismos y, por otra parte, en su reverso, significa la peculiar concepción del mundo que como actitud ideológica parece presidirla. El quehacer y la doctrina psicoanalíticas se han convertido en un elemento importante de la ideología neocapitalista. Se trata en última instancia de recambiar la neurosis de desajuste por la cómoda alienación —cómoda en la medida en que se exculpa y desresponsabiliza al sujeto— que la adecuación al *establishmen* supone.

20. Harry S. SULLIVAN, *The fusion of Psychatry and Social Science.* Nueva York.

Frente a esta dominación y manipulación susceptibles de ser verificadas desde y en el seno mismo de la persona, Marcuse propone la sublimación liberadora. Es cierto: la sublimación obtenida se ha hecho a expensas de la represión de pulsiones vitales, en aras de la enajenación profunda que la adecuación al sistema comporta. La sublimación no represiva, por el contrario, sólo puede alcanzarse, en el sentir de Marcuse, mediante la oposición global. La oposición misma nos hace productivos incluso en el sistema, a través de la lucha contra el sistema. Frente a la cultura del poder, la cultura de la libertad. La cuestión de si una civilización ha de montarse sobre una negatividad (represión) indeclinablemente, o si, por el contrario, es posible la libertad, precisamente hoy que las condiciones inherentes al avance tecnológico implican el enorme dispendio del consumo superfluo, no se puede dirimir sobre una base teórica, sino práctica. Hay, pues, que ensayar la libertad. La libertad ha de postularse en todos los campos, en forma de protesta concreta, de insumisión precisa frente a los modos también precisos de la dominación en un sector o en un momento determinados. Las palabras últimas de *El final de la utopía,* señalan el carácter analítico-crítico que la protesta ha de adoptar. «He indicado ya que la teoría crítica a la que sigo llamando mar-

xista, que esa teoría ha de acoger las posibilidades extremas, antes groseramente esbozadas, de la libertad, el escándalo de la diferencia cualitativa, si es que la teoría no quiere limitarse a la corrección de la mala existencia. El marxismo ha de asumir el riesgo de definir la libertad de tal modo que se haga consciente y se perciba como algo que en ningún lugar subsiste aún ni ha subsistido. Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son, en absoluto, utópicas... la toma de consciencia de esas posibilidades y la toma de consciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente.»

Esta extensa cita de un texto, por demás famoso, de Marcuse, expresa bien a las claras su antidogmatismo, que en una mirada superficial ha podido ser emparentado con formas de pensamiento neoanarquistas. Y, no obstante, yo veo en él, pese a sus protestas pragmàtico-realistas, una secuela de idealismo. No sólo porque de hecho hay una desproporción entre la validez del diagnóstico y la esbozada formulación de una *praxis*, sino porque —a lo largo de toda la obra de Marcuse— el problema mismo de la libertad no ha sido planteado en sus términos amplios. La libertad queda

en él como un planteamiento abstracto. Quizás a Marcuse le falte en este respecto una concreción, que por lo demás está explícita en el joven Marx, y que podría readquirir en la moderna filosofía analítica, si el propio Marcuse no demostrase por toda ella su desdén. La libertad es una designación sin objeto, sin *designatum*. Por eso, como tal, es indefinible y en rigor indecible. No hay libertad, sino libertades, porque cada libertad se concreta en una necesidad. Libertad, ¿respecto de qué?; libertad, ¿para qué? No pretendo, en modo alguno, atribuirle a Marcuse un no saber sobre las categorías abstractas y concretas de la libertad. Si dice, «vacilo en emplear la palabra libertad» por el uso que de ella se ha hecho, esto implica que sabe, naturalmente, a qué libertad se refiere. Pero en todo caso aprecio como insuficiente su desarrollo de la dialéctica libertad-organización que comporta el nivel de desarrollo de buena parte de la sociedad actual, y cuya ausencia es impensable, a excepción de una destrucción total del planeta. Es más, el planteamiento justo de esta *dialexis* es de urgencia externa, puesto que a su hipostasía reputo la atomización de los grupos protestativos y la inorganicidad de la protesta misma. La llamada «revolución de Mayo» ofrece una prueba de hasta qué punto, junto a la necesidad imperiosa de la protesta, falló la consciencia teórico-práctica de la misma, y esto alcanza a la totalidad de la oposición, cualquiera que fuera la

forma que ésta adoptase —desde la oposición meramente teórica al sistema, hasta la que adoptó modos suficientemente activos. En nombre mismo de la tradición marxista en la que Marcuse se encarna, es exigible la precisión de la *praxis* tras la formulación teórica. Creo ver que ella se inicia de algún modo si atiendo a estas palabras suyas, fechadas en 1964: «Frente a una sociedad en la que el bienestar va acompañado por una creciente explotación, el materialismo combatiente adopta una actitud negativa y revolucionaria: su idea de felicidad y de liberación sólo puede realizarse mediante la *praxis* política, cuyo objetivo, desde el punto de vista cualitativo, es la creación de nuevas formas de existencia humana.» [21]

Carlos CASTILLA DEL PINO
Córdoba, abril, 1969

21. MARCUSE, *Cultura y sociedad*, prólogo.

Psicoanálisis y política

1. Teoría de los instintos y libertad

I

Señoras y señores:

La discusión de la teoría freudiana desde el punto de vista de la ciencia y de la filosofía políticas precisa de justificación —tanto más, cuanto que Freud ha subrayado una y otra vez el carácter empírico-científico de su labor. La justificación tiene que ser por partida doble: en primer lugar, debe mostrar que la teoría freudiana, por su propia conceptuación, está abierta y se enfrenta al planteamiento político —con otras palabras: que su concepción, al parecer puramente biológica, es, en el fondo, sociohistórica. Esto lo deberá poner en claro la conferencia misma.[1] En segundo lugar debe mostrar hasta qué punto la

1. "Teoría de los instintos y libertad" y "La idea del progreso a la luz del psicoanálisis" representan concepciones de una problemática desplegada en otro lugar y bajo diferentes puntos de vista, que aquí son independientes y elaborados para los propósitos particulares de este acto. Véase "Teoría de los instintos y libertad" en: *Sociológica*, t. I de los "Frankfurter Beiträge zur Soziologie", Francfort del Meno, 1955, págs. 47 y ss., y *Eros and*

Psicología, por un lado, es actualmente parte esencial de la ciencia política y, por otro lado, la teoría freudiana de los instintos —y sólo de ella se trata aquí— comporta tendencias decisivas de la política actual en su concepto encubierto.

Empezamos con este segundo aspecto de la justificación. No se trata de introducir conceptos psicológicos en la ciencia política, de explicar psicológicamente los acontecimientos políticos. Esto significaría explicar lo que fundamenta por lo fundamentado. Por el contrario, la psicología en sí misma debe revelarse políticamente; no solamente de modo que la psique aparezca cada vez más inmediatamente como una porción del todo social —de modo que la individuación sea casi equivalente a no participación, incluso a culpa, pero también al principio de la negación, de la revolución posible—; sino también de tal modo que lo general, parte de lo cual es la psique, sea cada vez menos «la sociedad» y cada vez más «la política», es decir, la sociedad caída en manos del poder e identificada con él.

Hemos de intentar definir, ahora ya desde el principio, lo que entendemos por «poder», porque el contenido de este concepto es central en la teoría freudiana de los instintos. El poder es

---

Civilization, Boston, 1955 (en alemán: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Francfort, 1965).

efectivo en todas partes, donde los objetivos y propósitos del individuo y los modos de esforzarse para conseguirlos le son dados al individuo y él los ejecuta como dados. El poder puede ser practicado por hombres, por la naturaleza, por las cosas —incluso puede ser interior, ejercido por el individuo sobre sí mismo, apareciendo en la forma de autonomía. Esta forma juega un papel decisivo en la teoría freudiana de los instintos: el Super-Yo reúne en sí mismo los modelos autoritarios —el padre y sus representantes— y convierte sus órdenes y prohibiciones en sus propias leyes, en su propia conciencia. El dominio de los instintos pasa a ser la empresa propia del del individuo: la autonomía.

Con ello, empero, la libertad parece convertirse en un concepto imposible, puesto que no hay nada que no le sea prescrito al individuo de una u otra manera. Y de hecho, la libertad sólo puede ser definida dentro del marco del poder, si es que la historia hasta el presente debe proporcionar el hilo conductor para la definición. La libertad es *una forma de poder:* a saber, aquella en la cual los medios a disposición del individuo satisfacen sus necesidades con un mínimo de disgusto y de renuncia. En este sentido, la libertad está penetrada de historia y su grado es determinable sólo históricamente: tanto las capacidades y necesidades, como el mínimo de renuncia son distintos según el grado de desarrollo cultu-

ral y están sometidos a condiciones objetivas. Pero precisamente este condicionamiento histórico-objetivo eleva la diferenciación entre libertad y poder por encima de toda valoración meramente subjetiva: los medios de satisfacción de las necesidades elaborados en un determinado nivel cultural son, al igual que las mismas necesidades y capacidades humanas, hechos dados socialmente, presentes en las fuerzas de producción material y espiritual y en las posibilidades de su aplicación. Una cultura puede aplicar estas posibilidades en interés de la satisfacción de las necesidades individuales —entonces la cultura está orientada hacia la libertad. Bajo condiciones óptimas, el poder se reduce a la distribución racional del trabajo y de la experiencia; libertad y felicidad convergen. O bien, en cambio, la satisfacción individual queda subordinada a una necesidad social, que limita y desvía estas posibilidades —entonces se separan la necesidad social y la individual: la cultura es una cultura de poder.

Hasta ahora, la cultura ha sido cultura de poder, en la medida en que las necesidades sociales eran determinadas por el interés de los grupos que detentasen el poder, y este interés definía las necesidades de los demás y los modos y límites de su satisfacción. Esta cultura ha desarrollado la riqueza social hasta un punto en el que las renuncias y cargas impuestas a los individuos

aparecen más y más innecesarias, irracionales. La irracionalidad de la falta de libertad se expresa de la manera más patente en el sometimiento intensivo de los individuos bajo el monstruoso aparato de producción y distribución, en la desprivatización del tiempo libre, en la mezcolanza casi indiferenciable de trabajo socialmente constructivo y destructivo. Y precisamente esta mezcolanza es la condición de la productividad y dominio de la naturaleza continuamente crecientes, que mantiene a los individuos —o al menos a la mayoría de ellos en los países más avanzados— en una vida cada vez más confortable. De este modo, la irracionalidad pasa a ser una forma de la *razón* social, una generalidad racional. Psicológicamente —y esto es lo único que nos interesa aquí— disminuye la diferencia entre poder y libertad. En lo más profundo de su ser, en su estructura instintiva, el individuo reproduce las valoraciones y modos de comportamiento que están al servicio del mantenimiento del poder, mientras que éste es cada vez menos autónomo, menos «personal», cada vez más objetivo y general. Lo que domina propiamente es el aparato económico, político y cultural, convertido en unidad indivisible, aparato que ha sido construido por el trabajo social.

En todo caso, el individuo siempre ha reproducido el poder a partir de sí mismo, y esta reproducción estaba al servicio de la autoconser-

vación y autodesarrollo racionales, en la medida en que el poder representaba y desarrollaba lo general. Lo general siempre se ha impuesto a través del sacrificio de la felicidad y la libertad de una gran parte de los hombres: contenía siempre la contradicción consigo mismo, encarnada en fuerzas políticas y espirituales que aspiraban a otra forma de vida. Lo que es propio de la presente fase es la inmovilización de esta contradicción: la sujeción de la tensión entre la positividad —la forma de vida dada— y su negación —la contradicción de esta forma de vida en nombre de una mayor libertad históricamente posible. Donde la inmovilización de esta contradicción ha avanzado hoy al máximo, lo posible apenas se conoce ni se quiere —justamente por parte de aquellos, de cuyo conocimiento y voluntad parece depender su realización, los únicos que lo podrían hacer realmente posible. En los centros técnicamente avanzados del mundo actual, la sociedad está forjada en una unidad como nunca lo había estado antes: lo que es posible viene definido y realizado por las fuerzas que han llevado a término esta unidad; el futuro ha de seguir siendo suyo, y los individuos han de querer y contribuir «en libertad» a este futuro.

«En libertad»: puesto que la coacción presupone la contradicción, la cual se puede expresar en la resistencia. El Estado totalitario es solamente una de las formas —quizás una forma ya anti-

cuada— en que se desarrolla la lucha contra la posibilidad histórica de la liberación. La otra, la forma democrática, rechaza el terror porque es suficientemente fuerte y rica para salvarse y reproducirse sin él: la mayoría de los individuos se desenvuelven mejor en ella. Pero no es esto, sino la manera en que organiza y emplea las fuerzas de producción que están a su disposición, lo que determina su tendencia histórica: también ella fija la sociedad en el nivel alcanzado, a pesar de todo progreso técnico, también ella trabaja contra nuevas formas, históricamente posibles, de libertad. En este sentido, su racionalidad es también regresiva, aunque trabaja con medios y métodos menos dolorosos y más cómodos. Pero que haga esto no debe hacer perder de vista a la conciencia, que también en este caso se pone en juego la libertad contra su propia culminación, la realidad contra su posibilidad.

Cuando una libertad posible se contrapone a la real, o incluso se llega a ver la última a la luz de la primera, esto presupone que en el presente estadio cultural, gran parte de la fatiga, de la renuncia, del control a que están sometidos los hombres, ya no está justificada por las necesidades vitales, la lucha por la existencia, la pobreza y la debilidad. La sociedad se podría permitir un alto grado de liberación de los instintos, sin perder sus logros o detener su progreso. La orientación básica de semejante liberación indicada en

la teoría freudiana, sería la revocación de gran parte de la energía instintiva desviada hacia el trabajo alienado y su liberación para la satisfacción de las necesidades de los individuos, que se desarollan autónomamente —y no manipuladamente. Esto sería de hecho también una *desublimación*; pero una desublimación que, en vez de destruir las manifestaciones incluso más «espiritualizadas» de la energía humana, más bien las bosquejaría como posibilidades de satisfacción feliz. El resultado sería: no un retroceso a la prehistoria de la cultura, sino una modificación fundamental en el contenido y el fin de la cultura, en el principio del progreso. Trataré de explicar esto en otro lugar; [2] aquí sólo querría indicar que la realización de esta posibilidad presupone instituciones sociales de la cultura esencialmente modificadas. Así aparece como una catástrofe en la cultura presente y la lucha contra ella como una necesidad; y así es como se paralizan las fuerzas que tienden hacia esa posibilidad.

Tal inmovilización de la dinámica de la libertad ha sido revelada por la teoría freudiana de los instintos, desde el punto de vista de la psicología: Freud ha hecho visibles su necesidad, sus consecuencias para el individuo y sus límites. Aquí la vamos a formular como tesis, por medio

2. Véase H. MARCUSE: *La idea del progreso a la luz del psicoanálisis.*

de los conceptos de la teoría freudiana de los instintos, pero saliéndonos de ella.

En el marco de la cultura, tal como se ha desplegado en cuanto realidad histórica, la libertad sólo es posible sobre la base de la falta de libertad, es decir, de la represión de los instintos. Pues según su estructura instintiva, el organismo está originariamente orientado hacia el aumento de placer, dominado por el *principio del placer:* los instintos tienden hacia la supresión placentera de la tensión, hacia la satisfacción sin dolor de las necesidades. Así, empero, se oponen originariamente al aplazamiento de la satisfacción, a la limitación y sublimación del placer, al trabajo no libidinoso. Pero cultura *es* sublimación: satisfacción aplazada, dominada metódicamente, que presupone disgusto. La «lucha por la existencia», las «necesidades vitales», la cooperación fuerzan la renuncia y la represión en interés de la seguridad, el orden, la convivencia. El progreso cultural consiste en la producción cada vez mayor y más consciente de las condiciones técnicas, materiales e intelectuales del progreso —en el trabajo que se satisface a sí mismo hecho para los medios de satisfacción. La libertad en la cultura tiene sus limitaciones internas en la necesidad de obtener y conservar en el organismo fuerza de trabajo —transformarlo de sujeto-objeto del placer en sujeto-objeto del trabajo. Este es el contenido social de la superación del principio del

placer por el *principio de realidad*, que desde la más temprana infancia es el principio rector de los procesos psíquicos. Únicamente esta transformación, que deja en los hombres una herida incurable, les hace aptos socialmente, y por tanto, vitalmente, pues sin una cooperación asegurada, es imposible la supervivencia en un medio ambiente escaso y hostil. Únicamente esta transformación traumática, que es en sentido propio una «enajenación» del hombre respecto de la naturaleza, hace al hombre también apto para el goce: únicamente el impulso dirigido y controlado eleva la pura satisfacción de las necesidades naturales a placer experimentado y comprendido —a felicidad.

Pero de aquí resulta también que toda felicidad es sólo felicidad socialmente apta, y la libertad del hombre crece en el terreno de la falta de libertad. Este entrelazamiento es, según la teoría de Freud, inevitable e insoluble. Para entender esto, hemos de seguir un poco aún su teoría de los instintos; en esto partimos de su última concepción, tal como fue desarrollada después de 1920. Es la concepción metapsicológica, incluso metafísica, pero quizá precisamente por esto, también aquella que contiene el núcleo más profundo y revolucionario de la teoría freudiana.

El organismo se desarrolla bajo el efecto de dos instintos básicos originarios: los instintos vitales (sexualidad, denominada ahora por Freud

predominantemente *Eros*) y el instinto de *muerte* o destructivo. Mientras que los primeros tienden a la composición de la sustancia viva en unidades cada vez mayores y más duraderas, el instinto de muerte quiere la regresión al estado sin necesidades ni dolor, anterior al nacimiento: tiende a la aniquilación de la vida, al retroceso hacia la materia inorgánica. El organismo, constituido con semejante estructura instintiva antagónica, se encuentra en un medio ambiente que es demasiado pobre y hostil para la satisfacción inmediata de los instintos vitales. Eros quiere la vida bajo el principio del placer, mientras que el medio ambiente se opone a éste. Por lo tanto, el medio ambiente, tan pronto como los instintos vitales se han sometido al instinto de muerte (un sometimiento que coexiste con el comienzo y la duración de la vida), obliga a una modificación decisiva de los instintos: en parte son desviados de su objetivo originario o frenados en su camino, en parte limitados en su campo instintivo y modificada su dirección.[3] El resultado de esta modificación es satisfacción frenada, diferida, sustituida —pero también segura, útil y de relativa duración.

La dinámica psíquica aparece así como la cons-

3. La "elasticidad" de los instintos que se presupone en esta concepción contradeciría por sí misma la idea de que los instintos son un sustrato biológico inmodificable: sólo la "energía" de los instintos y —en parte— su "localización" siguen básicamente inmodificadas.

tante lucha de tres fuerzas básicas: la de Eros, la del instinto de muerte y la del mundo exterior. A ellas corresponden los tres principios fundamentales que, según Freud, determinan las funciones del aparato psíquico: el *principio del placer*, el *principio del Nirvana* y el *principio de realidad*. Así como el principio del placer promueve el despliegue ilimitado de los instintos vitales, y el principio del Nirvana, la regresión al estado sin dolor anterior al nacimiento, el principio de realidad significa la totalidad de las modificaciones de aquellos instintos forzadas por el mundo exterior, la «razón» como la realidad misma.

Parece que detrás de esta tripartición, se esconde una bipartición: si el instinto de muerte tiende a la aniquilación de la vida, porque la vida es predominio de disgusto, tensión, necesidad, entonces el principio del Nirvana también sería una forma del principio del placer, y el instinto de muerte se acercaría peligrosamente a Eros. Por otra parte, parece que el propio Eros participa de la naturaleza del instinto de muerte: la tendencia hacia la inmovilización, hacia la eternización del placer indica también en Eros una resistencia instintiva contra la aparición de tensiones siempre nuevas, contra el abandono de un estado placentero de equilibrio ya alcanzado, el cual, aun cuando no es antivital, sí es estático y, por tanto, «antiprogresivo». Freud vio la unidad originaria de ambos instintos antitéticos: habló de

la «naturaleza conservadora» que les es común, del «peso interno» y de la «inercia» de toda vida. Estas ideas las apartó de sí mismo, casi podría decirse, horrorizado, y se mantuvo en la dualidad de Eros e instinto de muerte, de principio del placer y principio del Nirvana —a pesar de la dificultad repetidamente señalada por él, de acusar en el organismo otros instintos que no fuesen los originariamente libidinosos. Es la «mezcla» efectiva de ambos instintos básicos lo que define la vida: el instinto de muerte, aunque está obligado a servir a Eros, conserva la energía que le es propia. Sólo que esta energía destructiva es desviada por el propio organismo y dirigida como agresión socialmente útil contra el mundo exterior —la naturaleza y los enemigos permitidos—, o bien se utiliza como conciencia, como moralidad del Super-Yo para la dominación socialmente útil de los propios instintos.

De esta forma, los instintos destructivos son útiles a los instintos vitales —pero únicamente al transformarse decisivamente éstos también. Freud ha dedicado la mayor parte de su obra al análisis de las transformaciones de Eros; aquí sólo se pondrá de relieve lo que es determinante para el destino de la libertad. Eros en cuanto instinto de vida es sexualidad, y la sexualidad es en su función originaria «aumento de placer de zonas del cuerpo» —ni más ni menos. Freud añade expresamente: aumento de placer que sólo «ulte-

riormente se pone al servicio de la reproducción».[4] Con esto se muestra el carácter «polimorfo-perverso» de la sexualidad: los instintos son, por su objetivo, indiferentes frente al propio cuerpo y al ajeno; sobre todo no están localizados en determinadas partes, ni limitados a funciones específicas. El primado de la sexualidad genital y de la reproducción —que luego se convierte en reproducción en el matrimonio monógamo— es, en cierta medida, secundario: resultado posterior del principio de realidad, es decir, resultado histórico de la sociedad humana en su lucha necesaria contra el principio de placer socialmente inepto. Originariamente,[5] el organismo, en su totalidad y en todas sus acciones y relaciones, es campo potencial de la sexualidad, dominado por el principio del placer. Y precisamente por esto debe ser *desexualizado,* para poderse dedicar a trabajos desplacenteros, incluso para poder vivir en ellos.

4. S. FREUD: *Abriss der Psychoanalyse, Werke,* t. XVII, pág. 75.

5. El concepto "originario" tiene, en el sentido en que Freud lo usa, una significación a la vez estructural —funcional— y temporal, ontogenética y filogenética. La estructura de los instintos "originaria" era la dominante en la Prehistoria de la especie. Se modifica con la Historia, queda como fondo, preconsciente e inconsciente, actuando sobre la Historia del individuo y de la especie —de la manera más visible en la primera infancia. La idea de que la Humanidad, en sus individuos y en su generalidad, está dominada todavía por fuerzas "arcaicas", es una de las intuiciones más profundas de Freud.

Aquí sólo podemos poner de manifiesto los dos momentos más importantes del proceso de desexualización descrito por Freud: primero, la clausura de los llamados «instintos parciales», es decir, de la sexualidad pregenital y no genital, que parte del cuerpo como zona erógena total. Éstos dejan de ser autónomos, aparecen como estadios preliminares al servicio de la genitalidad y, con ello, de la reproducción, o bien son sublimados y, en caso de resistencia, reprimidos y hechos tabú como perversiones; en segundo lugar, la desensibilización de la sexualidad y del objeto sexual en el «amor» —la sujeción y encauzamiento éticos del Eros. Esto es uno de los mayores resultados de la sociedad cultural —y uno de los más tardíos. Sólo esto hace de la familia patriarcal-monógama la «célula germinal» sana de la sociedad.

La superación del complejo de Edipo es la premisa. En este proceso, Eros, que originariamente lo abarcaba todo, queda reducido a la función especial de la sexualidad —genital— y a sus incidencias. El erotismo es limitado al mínimo socialmente tolerable. Eros ya no es ahora propiamente el instinto vital que traspasa el organismo entero, que quiere ser el principio de configuración del medio humano y natural: se ha convertido en un asunto privado, para el cual no hay ni espacio ni tiempo en las relaciones sociales necesarias de los hombres, las relaciones laborales, y que sólo

es «general» como función reproductora. La represión de los instintos —pues también la sublimación es represión— pasa a ser condición básica de la vida en la sociedad cultural.

Esta transformación biológico-psicológica determina la experiencia fundamental de la existencia humana y el fin de la vida humana. La vida se experimenta como lucha consigo mismo y con el medio ambiente, se sufre y se conquista. El desplacer, y no el placer, es su sustancia; la felicidad es premio, alivio, azar, instante —en todo caso, no es el fin de la existencia. Éste es más bien el *trabajo*. Y el trabajo es esencialmente trabajo alienado. Solamente en situaciones privilegiadas trabaja el hombre en su oficio «para sí mismo», satisface en su oficio sus propias necesidades, sublimadas o no sublimadas; en el caso normal, está completamente ocupado en la ejecución de una función social que se le ha asignado, mientras que su autorrealización —si es que es posible— está limitada al escaso tiempo libre. La configuración social del tiempo sigue estructuralmente a la estructuración de los instintos concluida en la infancia: únicamente la limitación de Eros posibilita la limitación del tiempo libre, es decir, placentero, a un mínimo puesto por el trabajo absorbente. Y la división del tiempo es la distribución de la existencia misma en un contenido central de «trabajo alienado» y un contenido secundario de «no trabajo».

Pero la estructuración de los instintos que ha destronado el principio del placer posibilita también la ética, que ha sido cada vez más determinante en la evolución de la cultura occidental. El individuo reproduce *instintivamente* la negación cultural del principio del placer, la renuncia y el entusiasmo por el trabajo: en los instintos modificados represivamente, la legislación social se convierte en legislación propia del individuo; la necesaria falta de libertad aparece como acto de su propia autonomía y, por tanto, como libertad. Si la teoría freudiana de los instintos se hubiera detenido aquí, habría sido poco menos que la fundamentación psicológica del concepto idealista de libertad, que, a su vez, había fundamentado filosóficamente los hechos de la dominación cultural. Este concepto filosófico define la libertad por oposición al placer, de manera que la dominación, incluso la opresión de los objetivos sensibles de los instintos, aparece como condición de la posibilidad de la libertad. Para Kant la libertad es esencialmente libertad moral —interna, inteligible— y, como tal, es *coacción:* «Cuanto menos forzado esté el hombre físicamente, cuanto más lo pueda estar, por el contrario, moralmente (a través de la pura representación del deber), tanto más libre será.» [6] El paso del reino de la necesi-

6. I. KANT: *Die Metaphysik der Sitten*, 2a. parte: "Metaphysische anfangsgründe der Tugendlehre", "Intro-

dad al reino de la libertad es aquí el progreso de la coacción física a la moral —pero el objeto de la coacción permanece el mismo: el hombre como miembro del «mundo sensible». Y la coacción moral no es solamente moral: tiene sus instituciones muy físicas; desde la familia hasta la fábrica y el Ejército, rodean al individuo bajo la forma de encarnaciones efectivas del principio de realidad. Sobre esta doble base de la coacción moral se desarrolla la libertad política: arrancada al absolutismo a través de sangrientas luchas callejeras y batallas, queda organizada, asegurada —e inmovilizada en la autodisciplina y autorrenuncia de los individuos. Han aprendido que su libertad invendible se halla bajo obligaciones, de las cuales la represión de los instintos no es la menor. Coacción moral y física tienen un denominador común: *poder.*

Ésta es la razón general del desarrollo cultural. En su reconocimiento, Freud está de acuerdo con la ética idealista y la política liberal-burguesa. La libertad debe contener la coacción: las necesidades vitales, la lucha por la existencia y la naturaleza amoral de los instintos hacen imprescindible la represión de los instintos; progreso o barbarie es la alternativa. De nuevo hay que señalar lo que es para Freud el motivo más profundo de

---

ducción". En: *Gesammelte Schriften*, t. VI, Berlín, 1907, pág. 382, nota.

la necesidad de la represión de los instintos: la pretensión integral del principio del placer, es decir, la orientación constitutiva del organismo hacia la tranquilidad en la realización, la satisfacción, la paz. La «naturaleza conservadora» de los instintos los hace improductivos en el sentido más profundo —improductivos para la productividad alienada, que impulsa el progreso cultural: tan improductivos que ni siquiera la autoconservación del organismo es un fin originario de los instintos, hasta tanto la autoconservación signifique predominio de disgusto. En la última teoría de los instintos de Freud ya no hay ningún instinto de autoconservación autónomo: éste es, o bien manifestación de Eros, o de la agresión. Por esto deben ser superados la improductividad y el conservadurismo, si es que la especie tiene que desarrollarse en la convivencia cultural: tranquilidad y paz, el principio del placer, no valen nada en la lucha por la existencia: «No hay que llevar a término el programa que nos impone el principio del placer para ser felices.» [7]

La transformación represiva de los instintos pasa a ser la constitución biológica del organismo: la Historia reina sobre la propia estructura instintiva; la cultura pasa a ser naturaleza, tan pronto como el individuo ha aprendido a aprobar

7. S. FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur, Werke*, t. XIV, pág. 442.

y reproducir el principio de realidad sacado de sí mismo. Mediante la limitación de Eros a la función parcial de la sexualidad y mediante el aprovechamiento del impulso de destrucción, el individuo, *por su propia naturaleza,* se convierte en sujeto-objeto del trabajo socialmente útil, de la dominación de la naturaleza y de los hombres. También la técnica ha nacido de la represión; aun los logros más altos para facilitar la existencia humana dan testimonio de su origen en la naturaleza violenta y en el ser humano embotado. «La libertad individual no es un bien cultural.» [8]

La transformación represiva de los instintos es la base psicológica de un *triple poder,* tan pronto como se ha consolidado la sociedad cultural: en primer lugar, un poder sobre sí mismo, sobre la propia naturaleza, sobre los impulsos sensibles, que sólo quieren goce y satisfacción; en segundo lugar, un poder sobre el trabajo efectuado por los individuos así disciplinados y dominados; y, en tercer lugar, un poder sobre la naturaleza exterior: ciencia y técnica. Y al poder así articulado le corresponde la *triple libertad* que le es propia; primero, la libertad de la pura necesidad de la satisfacción de los instintos: libertad para la renuncia y, por tanto, para el goce socialmente tolerable —libertad moral—; segundo, libertad fren-

8. *Ibid.,* pág. 455.

te a la violencia arbitraria y frente a la anarquía de la lucha por la existencia: libertad en la sociedad de la división del trabajo, con derechos y deberes legales —libertad política—; y, tercero, libertad frente a las fuerzas naturales: dominio de la naturaleza, libertad para la transformación del mundo por medio de la razón humana —libertad intelectual.

La sustancia psíquica común a esta triple libertad es la *falta de libertad:* el poder sobre los propios instintos, el cual, convertido en naturaleza por la sociedad, eterniza las instituciones del poder. Pero la falta de libertad cultural es una opresión de tipo especial: es una falta de libertad racional, un poder racional. Es racional en la medida en que hace posible el paso del animal hombre al ser humano, de la naturaleza a la cultura. ¿Pero sigue siendo racional cuando la cultura se ha desarrollado plenamente?

Aquí yace el punto en que la teoría freudiana de los instintos pone en duda la evolución cultural. La cuestión surgió en el curso de la *praxis* psicoanalítica, de la experiencia clínica, que le abrió a Freud la entrada a la teoría. La cultura es, pues, puesta en duda en el individuo y por el individuo —y justamente por parte del individuo enfermo, neurótico. La enfermedad es un azar individual, una historia privada; pero en el psicoanálisis se revela lo privado como particularidad del destino universal, de la herida traumática,

que la transformación represiva de los instintos ha causado al hombre. Si Freud pregunta entonces, ¿qué ha hecho del hombre la cultura?, es que contrasta la cultura, no con la idea de un determinado estado «natural», sino con las necesidades de los individuos que se desarrollan históricamente y con las posibilidades de su realización.

La respuesta de Freud ya se ha indicado en lo que precede. Cuanto más progresa la cultura, cuanto más violento es su aparato para el desarrollo y satisfacción de las necesidades sociales, tanto más opresivos son los sacrificios que tiene que imponer a los individuos para mantener la estructura instintiva necesaria.

La tesis contenida en la concepción freudiana afirma que la represión aumenta con el progreso cultural, porque aumenta la agresión que ha de ser reprimida. La afirmación parece más que dudosa, si comparamos las libertades presentes con las pasadas. Sin duda, la moral sexual se ha relajado ahora más de lo que lo estaba en el siglo XIX; sin duda, se ha debilitado mucho la estructura patriarcal de la autoridad y, con ella, la familia como agente de la educación, de la «socialización» del individuo; sin duda, las libertades políticas en el mundo occidental se han extendido mucho más de lo que estaban antes, aun cuando la sustancia del período fascista revive en ellas y ya no es necesario demostrar el aumento de agresión. En todo caso, la conexión esencial

afirmada por Freud de estos hechos con la dinámica de los instintos no es obvia en absoluto, si consideramos la mayor liberalidad de la moral privada y pública. Pero la situación actual aparece bajo una luz distinta si le aplicamos más concretamente las categorías freudianas.

II

Señoras y señores:

Habíamos dicho que, cuanto más progresa la cultura, tanto más opresivos son los sacrificios que la cultura tiene que imponer a los individuos. Esto parece, no obstante, estar en contradicción con la mayor liberalidad de la situación actual de la sociedad. Ahora bien, vamos a tratar de ver esta situación actual bajo el aspecto de la teoría freudiana de los instintos. Esto lo vamos a indicar aquí sólo muy brevemente en dos direcciones, primero con respecto a la *cosificación* y *automatización* del Yo. Según la teoría freudiana de los instintos, el principio de realidad se impone principalmente en los procesos, que tienen lugar entre Ello, Yo y Super-Yo, entre inconsciente, conciencia y mundo exterior. El Yo, o mejor dicho, la parte consciente del Yo, lucha en una guerra de dos frentes contra el Ello y el mundo exterior, en alianzas y uniones que cambian con frecuencia. En esta lucha se trata esencialmente de la

medida que se permite de libertad instintiva y de las modificaciones, sublimaciones y represiones que hay que efectuar. En ella tiene el Yo consciente un papel rector: la decisión es realmente la *suya;* él es, por lo menos en los casos normales del individuo maduro, el responsable de los procesos psíquicos. Ahora bien, en este señorío se ha modificado algo decisivo. Franz Alexander ha señalado que el Yo se hace, por así decirlo, «corpóreo», y que sus reacciones sobre el mundo exterior y sobre los deseos instintivos que provienen del Ello son cada vez más «automáticas». Los procesos conscientes del enfrentamiento van siendo substituidos cada vez más por reacciones inmediatas, casi corporales, en las cuales, la conciencia comprensiva, el pensamiento e incluso los propios sentimientos juegan un papel cada vez menor. Es como si el espacio libre que está a disposición del individuo para sus procesos psíquicos se hubiera hecho mucho más angosto; algo así como una psique individual que con sus propias reivindicaciones y decisiones no puede desarrollarse ya; el espacio está ocupado por fuerzas públicas, sociales. Esta reducción del Yo relativamente autónomo es empíricamente tangible en los gestos congelados de los hombres, en la creciente pasividad en las ocupaciones del ocio, que inevitablemente es cada vez más desprivatizada, centralizada, generalizada en el mal sentido y controlada en esta generalización. Es el correlato psíquico del

sometimiento social de la oposición, de la impotencia de la crítica, de la homogeneización técnica, de la movilización permanente de lo colectivo.

El segundo punto es el *fortalecimiento* de la autoridad *extrafamiliar*. El desarrollo social, que destrona al individuo como sujeto económico, ha reducido también al máximo la función individualista de la familia, en interés de fuerzas más eficaces. A la generación joven se le enseña el principio de realidad menos por parte de la familia que desde fuera de la familia; aprende los modos de comportamiento y las reacciones socialmente útiles fuera de la protegida esfera privada de la familia. El padre moderno no es un representante muy efectivo del principio de realidad, y la relajación de la moral sexual facilita la superación del complejo de Edipo: la lucha contra el padre pierde mucha de su significación psicológica decisiva. Pero precisamente por esto, la fuerza universal del poder no queda debilitada, sino robustecida. Precisamente en la medida en que la familia era un asunto privado, estaba en contra del poder público o era, por lo menos, diferente de éste; cuanto más el poder público domina ahora la familia misma, es decir, cuanto más los modelos y ejemplos son tomados de fuera, tanto más unitaria y solidaria es la «socialización» de la generación joven, en interés del poder público, en cuanto que se convierte en parte del mismo. También aquí es limitado y ocupado

el espacio psíquico, en el que pueden aparecer la diferenciación y la independencia.

Para aclarar la función histórica de estas modificaciones psíquicas, hemos de tratar de verlas conjuntamente con las formas políticas presentes. Se ha caracterizado el rasgo fundamental que define estas formas como *democracia de masas*. Sin discutir la justificación de este concepto, vamos a indicar brevemente sus elementos principales: en la democracia de masas, ya no son individuos, ni tampoco grupos individuales identificables, los elementos reales de la política, sino *totalidades* unificadas —u homogeneizadas. Aparecen como dos unidades dominantes: primero, como gigantesco aparato de producción y distribución de la industria moderna; y segundo, como la masa al servicio de este aparato. Disponer del aparato, o incluso de sus puestos clave, es *eo ipso* disponer de la masa, y justamente de tal modo que este disponer resulta, igualmente de una manera automática, de la división del trabajo, como resultado técnico de ésta, como lo racional del aparato en funcionamiento, que trasforma y conserva la totalidad de la sociedad. El poder aparece así como cualidad técnico-administrativa, y esta cualidad conecta los diversos grupos que controlan los puestos clave del aparato —grupos económicos, políticos, militares— en un colectivo técnico-administrativo que representa el todo.

Frente a él, los grupos al servicio del aparato

son unificados en masa, en pueblo —por necesidad técnica, se convierte éste en objeto de la administración incluso allí donde delega el poder libremente como «soberano» y lo controla democráticamente.

Esta colectivización técnico-administrativa aparece como expresión de la razón objetiva, es decir, como la forma en la que el todo se reproduce y extiende. Todas las libertades están predeterminadas y preconfiguradas por esta forma —subordinadas, no tanto al poder político, sino a las exigencias racionales del aparato. Éste abarca la existencia pública y privada de los individuos, tanto de los que disponen, como de aquellos de los que se dispone, abarca tiempo de trabajo y de ocio, servicio y descanso, naturaleza y cultura. Así, empero, penetra el aparato en lo interno de la persona misma, en sus impulsos y en su inteligencia, y ciertamente de modo distinto a como esto ocurrió en etapas anteriores de la evolución: o sea, ya no primariamente, como violencia brutal-externa, personal o natural, ni siquiera ya como efecto libre de la competencia, de la economía, sino como razón técnica objetivada, que, por ser tecnológica, es doblemente racional y está metódicamente controlada —y justificada.

Por esto, las masas ya no son simplemente los dominados, sino los dominados que *ya no se oponen*, o cuya oposición misma se ordena de nuevo en la positividad, como correctivo calcula-

ble y manipulable, que exige mejoras en el aparato. Lo que antes fuera una vez sujeto político, se ha convertido en objeto, y los intereses antagónicos antes irreconciliables, parecen haber pasado a ser un interés realmente colectivo.

Con ello, sin embargo, se ha modificado la configuración política en cuanto totalidad. Frente a los objetos ya no se halla ningún sujeto autónomo, que como dominador persiga intereses y objetivos propios y definibles. *El poder tiende a ser neutral, intercambiable,* sin que a través de tal cambio se modifique el todo en sí; el poder está ya sólo condicionado por la capacidad y el interés en conservar y ampliar el aparato como todo. Permítanme que haga aún unas breves indicaciones sobre la expresión política visible de esta neutralización, que harán quizá más comprensible lo dicho hasta aquí. Se trata de la creciente asimilación, en los países más adelantados, de los partidos políticos antes enfrentados, de su estrategia y objetivos, la creciente unificación del lenguaje y los símbolos políticos, y la unificación que se impone a escala supranacional e incluso supracontinental, a pesar de todas las resistencias, que no se detiene ni siquiera ante países con sistemas políticos muy diferentes. ¿De si la neutralización de las contradicciones y la asimilación internacional determinarán al final también la conexión de los dos sistemas universales que se enfrentan, del mundo occidental y del oriental? Hay indicios de ello.

Esta digresión política puede contribuir a iluminar la función histórica de la dinámica psíquica revelada por Freud. La colectivación política tiene su contrapartida en la homogeneización de la estructura psíquica, que ha sido indicada brevemente más arriba: la unificación del Yo y el Super-Yo, mediante la cual el Yo entrega la tensión libre con el poder paterno directamente a merced de la razón social; a la cualidad técnico-administrativa del poder le corresponde la automatización y cosificación del Yo, en las que las acciones libres quedan petrificadas en re-acciones.

Pero el Yo despojado de su configuración instintiva autónoma y entregado a merced del Super-Yo es tanto más sujeto de la destrucción y tanto menos sujeto del Eros. Pues el Super-Yo es el agente social de la represión y el amparo de la destrucción socialmente útil, que se acumula en la psique. *Así parece que los átomos psíquicos de la sociedad actual en sí mismos son tan explosivos como la productividad social.* Tras la razón técnico-administrativa de la unificación aparece el peligro de la irracionalidad aún no dominada, en el lenguaje de Freud: el peso del sacrificio, que la cultura establecida debe exigir a los individuos.

Los tabús y prohibiciones de los instintos, sobre los cuales descansa la productividad social, tienen que ser protegidos cada vez más angustia-

damente con productividad creciente; ¿podríamos decir —yendo más allá que Freud—: porque el intento de gozar la creciente productividad en libertad y felicidad es cada vez más fuerte y más racional? En todo caso, Freud habla de una «intensificación del sentimiento de culpabilidad» con el progreso de la cultura, de su aumento «quizás hasta niveles que el individuo encuentra difícilmente soportables».[9] Y en este sentimiento de culpabilidad ve él la «expresión del conflicto ambivalente, de la lucha eterna entre Eros y el instinto de destrucción o de muerte».[10] Ésta es la visión revolucionaria de Freud: el conflicto que decidirá el destino de la civilización es el que se da entre la realidad de la represión y la posibilidad casi igualmente real de su supresión, entre la intensificación de Eros, necesaria para la cultura y el sometimiento igualmente necesario de sus anhelos de placer. En la medida en que, junto a la creciente riqueza social, se hace cada vez más factible la liberación de Eros, su represión es cada vez más fuerte. Y así como esta represión debilita la fuerza de Eros para sujetar el instinto de muerte, precisamente así desliga las trabas de la energía destructiva y libera la agresión en una medida hasta ahora desconocida, lo cual, a su vez, convierte en necesidad política un control y una manipulación más intensivos.

9. *Ibid.*, pág. 493.
10. *Ibid.*, pág. 492.

Esta es la dialéctica fatal de la cultura, que según Freud, es insoluble —tan insoluble como la lucha entre Eros e instinto de muerte, productividad y destrucción. Pero si estamos justificados en ver en esta lucha también la contradicción entre opresión socialmente necesaria y la posibilidad histórica de su supresión, entonces el «sentimiento de culpabilidad» que se intensifica estaría afectado por la misma contradicción: la culpa radica entonces no sólo en la prosecución de los impulsos prohibidos —contra el padre y a favor de la madre—, sino también en la aceptación e incluso el acuerdo con la opresión, es decir, en el restablecimiento, la interiorización y la divinización del poder paterno y, por lo tanto, del poder en general. Lo que en las etapas culturales más primitivas —quizá— no era solamente una necesidad social, sino también biológica, que aseguraba el ulterior desarrollo de la especie, al nivel de la cultura se ha convertido en una «necesidad» ya meramente social, política, para la conservación del statu quo. La prohibición del incesto fue la *prima causa* histórica y estructural de toda la cadena de tabús y represiones que caracterizan la sociedad patriarcal-monógama. Eternizan la subordinación de la satisfacción a la productividad, que se trasciende y destruye a sí misma, la mutilación de Eros, de los instintos vitales. De ahí proviene el sentimiento de culpabilidad por una libertad perdida, traicionada.

La definición de Freud del conflicto cultural como expresión de la eterna lucha entre Eros e instinto de muerte remite a una contradicción interna en la teoría freudiana, que, por su parte, en cuanto contradicción verdadera, contiene la posibilidad de solución casi rechazada por el psicoanálisis. Freud subraya que la «cultura obedece a un impulso erótico interno, que apela a los hombres a que se unan en una masa internamente ligada».[11] Si esto es así, ¿cómo puede ser «creadora de cultura» la naturaleza de Eros, de la que Freud ha continuado afirmando igualmente que es amoral y asocial, incluso antimoral y antisocial? ¿Cómo puede ser impulso erótico hacia la cultura la pretensión integral del principio del placer, que sobrepasa incluso el instinto de conservación; cómo lo puede ser el carácter polimorfoperverso de la sexualidad? No soluciona nada el distribuir los dos términos de la contradicción temporalmente en dos fases sucesivas de la evolución: Freud asigna ambos términos a la naturaleza originaria de Eros. Antes bien, hemos de mantener la contradicción y buscar su superación en ella misma.

Si Freud atribuye a los instintos sexuales el «objetivo» «de constituir lo orgánico en unidades cada vez mayores»,[12] «de producir y conservar uni-

11. *Ibid.*

12. S. FREUD: *Jenseits des Lusprinzips, Werke,* t. XIII, pág. 45.

dades también mayores» cada vez,[13] es que esta fuerza impulsora de todo proceso conservador de la vida actúa desde la primera unión de células germinales hasta la formación de comunidades culturales: sociedad y nación. Este impulso se halla bajo el principio de placer: es justamente el carácter polimorfo de la sexualidad lo que va más allá de la función especial a la que está limitado, hacia un aumento de placer más intenso y amplio, hacia la creación de relaciones libidinosas con los demás hombres, hacia la creación de un ambiente libidinoso, es decir, feliz. *La cultura nació del placer:* esta frase hay que mantenerla en toda su provocación. Freud escribe: «En las relaciones sociales de los hombres sucede lo mismo que es conocido por la investigación psicoanalítica en el curso del desarrollo de la libido individual. La libido se apoya en la satisfacción de las grandes necesidades vitales y escoge a las personas que participan en ellas como primeros objetos suyos. Y lo mismo que en el caso del individuo, así también en la evolución de la Humanidad entera ha actuado el amor como factor cultural en el sentido de un giro del egoísmo al altruismo.» [14] Es de Eros —no de Ágape—, el instinto todavía no dividido en energía sublimada y no sublimada, de

13. S. FREUD: *Abriss der Psychoanalyse, Werke,* t. XVII, pág. 71.

14. S. FREUD: *Massenpsychologie und Ich-Analyse, Werke,* t. XIII, pág. 112.

quien parte este efecto. El *trabajo,* el papel del cual es tan esencial en la hominización del animal, es *originariamente libidinoso.* Freud dice explícitamente que tanto el amor sexual como el sublimado «estuvo ligado al trabajo común».[15] El hombre empieza a trabajar, porque obtiene placer en el trabajo —y no únicamente después del trabajo—: juego de sus aptitudes y satisfacción de sus necesidades vitales —no medios para la vida, sino la vida misma. El hombre comienza el cultivo de la naturaleza y de sí mismo, la cooperación, para asegurar y eternizar la obtención de placer. Géza Róheim ha defendido esta teoría del modo quizá más enérgico y la ha tratado de demostrar.

Pero si esto es así, la concepción freudiana de la relación entre cultura y dinámica de los instintos experimenta una corrección decisiva. Entonces, el conflicto de principio del placer y principio de realidad no es ni biológicamente necesario ni insoluble o soluble sólo por medio de la transformación represiva de los instintos. Y la solución represiva no sería un proceso natural extendido a lo largo de la Historia, forzado por una inevitable «necesidad vital», debilidad y hostilidad, sino más bien un proceso histórico-social convertido en naturaleza. La transformación traumática del organismo en un instrumento del trabajo alienado *no* es la condición psíquica de la cultura en

15. *Ibid.,* pág. 113.

cuanto tal, sino de la cultura en cuanto poder, es decir, de una forma específica de la cultura. La falta de libertad constitucional no sería la condición de la libertad en la cultura, sino solamente de la libertad en la cultura de poder, que es de hecho la cultura existente.

De hecho, Freud dedujo el destino de los instintos del destino del poder: es el despotismo del padre primitivo el que obliga a los instintos a evolucionar por la vía que después ha sido fundamentada psicológicamente por la cultura racional de poder, pero sin negar nunca su origen en el poder primitivo. Desde la rebelión de los hijos y de los hermanos contra el padre primitivo [16] y el restablecimiento e interiorización del poder paterno, poder, religión y moralidad están internamente relacionados, pero al mismo tiempo hacen *universal* el poder. Así como todos participan en la culpa —la rebelión—, deben igualmente aportar sacrificios —también los que mandan ahora. Al igual que los siervos, también los señores se someten a las limitaciones de la satisfacción de los instintos, del placer. Pero como la represión de los instintos convierte a cada siervo en «señor en su propia casa», reproduce también los señores en todas las casas: en la represión de los instintos se consolida el poder social como razón

16. Véase H. MARCUSE: *La idea del progreso a la luz del psicoanálisis.*

universal. Esto ocurre en la *organización del trabajo.*

La evolución del poder a través de la organización del trabajo es un proceso que pertenece a la economía política y no a la psicología. Pero los presupuestos psicosomáticos de esta evolución revelados por Freud hacen posible el fijar el punto hipotético, en el que la cultura represiva de los instintos deja de ser históricamente «racional» y de reproducir razón histórica. Para hacer clara esta posibilidad, vamos a recomponer de nuevo los factores principales de la dinámica de los instintos, en la medida en que son decisivos para el proceso laboral: en primer lugar, las modificaciones represivas de la sexualidad hacen al organismo libre para su utilización como instrumento de trabajo desplacentero, pero socialmente útil. En segundo lugar, cuando este trabajo se ha convertido en oficio vitalicio, es decir, en medio de vida universal, la orientación originaria de los instintos ha quedado rota de tal modo, que ya no es la satisfacción, sino su elaboración lo que es contenido de la vida. En tercer lugar, de esta manera, la cultura se reproduce a una escala continuamente ampliada. La energía sublimada y ganada a la sexualidad aumenta constantemente el *investment fund* psíquico para la creciente productividad del trabajo (progreso técnico). En cuarto lugar, la creciente productividad del trabajo crea crecientes posibilidades de goce y, con ello,

la *posible* inversión de las relaciones, forzadas por la sociedad, de trabajo y goce, de tiempo de trabajo y tiempo libre. Pero el poder reproducido en las relaciones presentes reproduce también la sublimación a escala ampliada: los bienes de goce producidos siguen siendo mercancías, cuyo goce presupone la continuación del trabajo en las relaciones presentes. La satisfacción sigue siendo un producto secundario del trabajo insatisfactorio. La creciente productividad se convierte en sí misma en aquella necesidad que quería eliminar. Así es como, en quinto lugar, los sacrificios que los individuos socializados se han impuesto desde la caída del padre primitivo, son cada vez más irracionales, a medida que es más y más evidente que la razón ha cumplido su misión y ha eliminado la necesidad vital del principio. Y la culpa, que quería expiar por medio de la divinización e interiorización del padre (religión y moralidad), permanece inexpiada, porque con el restablecimiento del patriarcado, aunque sea en la forma de universalidad racional, también sigue vivo el deseo —reprimido— de su aniquilación. Incluso la culpa es más y más opresiva, a medida que este poder revela su carácter arcaico a la luz de las posibilidades históricas de la liberación.

En esta fase de la evolución, aparece la falta de libertad ya no como una condición básica de la libertad racional, sino como yugo de la libertad. Los logros de la cultura de poder han hecho

reventar la necesidad de la falta de libertad: el grado alcanzado de dominio de la naturaleza y de riqueza social posibilita una reducción del trabajo insatisfactorio a un mínimo, la cantidad se transforma en cualidad, el tiempo libre puede convertirse en contenido vital y el trabajo en libre juego de las aptitudes humanas. Con ello se haría reventar asimismo la estructura represiva de los instintos: la energía instintiva, ya no más apresada en trabajo insatisfactorio, se haría libre y, en cuanto que es Eros, impulsaría la generalización de las relaciones libidinosas y el despliegue de una cultura libidinosa. Pero a pesar de que a la luz de esta posibilidad aparece como irracional la necesidad de la represión de los instintos, sigue siendo una necesidad no sólo social, sino biológica. Pues la represión de los instintos reproduce en los individuos mismos la renuncia, y el aparato para la satisfacción de las necesidades, que ellos han construido, reproduce a los individuos como fuerzas de trabajo.

Ya hemos indicado antes que la teoría freudiana de los instintos, en su concepción fundamental, parece representar la contrapartida psicológica del concepto ético-idealista de libertad —a pesar del concepto mecanicista-materialista del alma en Freud, la libertad contiene su propia represión, su propia falta de libertad, porque sin esta falta de libertad, el hombre regresaría al estado del animal: «la libertad individual no es

un bien cultural». Y así como la ética idealista interpreta como estructura ontológica la libertad opresora de la sensibilidad, ve en ella la «esencia» de la libertad humana, así concibe Freud la represión de los instintos como una necesidad a la vez cultural y natural: las necesidades vitales, la lucha por la existencia y el carácter anarquista de los instintos, ponen a la libertad límites infranqueables. A partir de aquí podemos proseguir aún los paralelismos. Un segundo momento esencial del concepto idealista de la libertad, que se expresa de la manera más clara en la filosofía existencial, es la trascendencia: la libertad humana es la posibilidad, incluso la necesidad, de ir más allá de cada situación dada de la existencia, de negarla, porque frente a las posibilidades del hombre, ella misma es negatividad, limitación, «extrañamiento». La existencia humana aparece así, para emplear el concepto de Sartre, como «proyecto» eterno que nunca llega a la realización, a la plenitud, a la paz: la contradicción entre el en-sí y el para-sí no puede ser resuelta nunca en el ser-en-y-para-sí. La negatividad del concepto de libertad encuentra su formulación psicológica en la teoría freudiana de los instintos.

Ésta se hace evidente si recordamos la «naturaleza conservadora» de los instintos, que ocasiona el conflicto de toda la vida entre el principio del placer y el principio de realidad: porque los instintos básicos aspiran esencialmente a la sa-

tisfacción, la eternización del placer. Pero la realización de esta aspiración sería la *muerte* natural e histórico-social del hombre: natural en cuanto a estado previo al nacimiento; histórica en cuanto a estado anterior a la cultura. La sublimación es la trascendencia psicológica, en la que consiste la libertad cultural, la negación de la negatividad, que en sí misma sigue siendo negativa, no sólo porque es represión de la sensibilidad, sino también porque se eterniza a sí misma como trascendencia: la productividad de la renuncia que se impulsa a sí misma. Pero lo que en la ética idealista queda encubierto y escondido en la estructura ontológica, y se desfigura así como coronación de la Humanidad, aparece en Freud como herida traumática, como enfermedad que clama por una curación, enfermedad que la cultura ha provocado en la Humanidad. No es a la inversa, sino que es la lógica interna de la libertad cultural la que es la destrucción y convulsión en aumento, la creciente angustia, el «malestar en la cultura», que brota de la opresión del deseo de felicidad, del sacrificio de la posibilidad de felicidad —que tiene que ser tanto más rigurosamente dominado y controlado, cuanto más cerca ha traído la cultura, en su progreso, la posibilidad de felicidad, y ha hecho ciencia de la utopía.

Así revela Freud la verdadera negatividad de la libertad, y al resistirse a desfigurarla idealísticamente, preserva la idea de otra libertad posible,

en la cual, junto con la represión política, sea suprimida también la de los instintos —suprimida en el sentido de la preservación de aquello que se ha conseguido por medio de ella. En Freud no hay nada de un retorno a la naturaleza o al hombre natural: el proceso de la civilización es irreversible. Si la represión de los instintos en general puede reducirse hasta el punto de que se pueda invertir la actual relación entre trabajo y goce y se pueda recobrar la sublimación arcaica de energía erótica —o sea, si sensibilidad y razón, felicidad y libertad, pueden ser armonizadas o incluso unificadas, entonces esto es posible únicamente en aquel nivel de desarrollo cultural en el que las necesidades vitales pudieran ser eliminadas al menos técnicamente y en que la lucha por la existencia ya no debiera ser una lucha por los medios de vida. Freud era más que escéptico respecto de esa posibilidad. Lo era tanto más, cuanto que, ya mucho antes de la bomba atómica y de hidrógeno y de la movilización total, que empezó con el período del fascismo y que evidentemente aún no ha alcanzado su punto máximo, vio la profunda relación entre productividad creciente y destrucción creciente, entre creciente dominio de la naturaleza y creciente dominio del hombre. Vio que los hombres habían de seguir atados a la estaca con medios cada vez mejores y más eficaces, al aumentar la riqueza social, que podría satisfacer sus necesidades en desarrollo libre —y

no manipulado. Ésta es quizá la razón última de la afirmación de Freud, de que el progreso de la cultura ha aumentado el sentimiento de culpabilidad hasta grados apenas ya soportables —el sentimiento de culpabilidad debido a los deseos instintivos prohibidos, que a pesar de la represión de largos años, siguen siendo efectivos. Se mantuvo en la afirmación de que estos impulsos instintivos prohibidos y aún vivientes iban dirigidos en último término contra el padre y en favor de la madre; pero en su obra posterior están libres cada vez más claramente de su primera configuración biológico-psicológica. El sentimiento de culpabilidad es ahora definido como «la expresión del conflicto ambivalente, de la eterna lucha entre Eros y el instinto de destrucción o de muerte».[17] Y con brevedad enigmática, dice: «Lo que comenzó con el padre, culmina en la masa.» [18] La cultura obedece a «un impulso erótico interno» cuando constituye a los hombres en comunidades «internamente trabadas», obedece al principio del placer. Pero Eros está ligado al instinto de muerte, el principio del placer al principio del Nirvana. El conflicto debe ser resuelto por la lucha —y «hasta tanto esta comunidad conozca solamente la forma de la familia», el conflicto se expresa en

17. S. FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur, Werke*, t. XIV, pág. 492.
18. *Ibid.*, págs. 492 y ss.

el complejo de Edipo. Para comprender todo el alcance de la concepción freudiana, hay que tener presente cómo están distribuidas las fuerzas en ese conflicto. El padre, que impide al hijo la madre deseada, representa a Eros que refrena la regresión al instinto de muerte —y, por tanto, un Eros represivo, que limita el principio del placer al placer apto para la vida, pero también para la sociedad, liberando así energía destructiva. A esto corresponde la ambivalencia de amor y odio en las relaciones con el padre. La madre es el objetivo de Eros y del instinto de muerte: tras el deseo sexual se halla el de regresión hacia el estado anterior al nacimiento, la unidad indivisa de principio del placer y principio del Nirvana *más acá* del principio de realidad y, por lo tanto, sin ambivalencia, la líbido pura. El impulso erótico hacia la cultura va, pues, más allá de la familia y une comunidades cada vez mayores, el conflicto se agudiza «en formas que dependen del pasado»: el patriarcado se extiende triunfalmente y, con ello, el conflicto de ambivalencia. En el nivel de la cultura, éste tiene lugar en la masa y contra la masa misma, que ha tomado el papel del padre. Y cuanto más universal es el poder, tanto más universal es la destrucción que es provocada por él. La lucha entre Eros e instinto de muerte pertenece a la esencia más íntima del desarrollo cultural, *mientras éste tenga lugar bajo formas que «dependen del pasado»*.

Nuevamente se hace notar la idea tantas veces expresada por Freud, de que la historia de la Humanidad sigue todavía dominada por fuerzas «arcaicas», de que aún es efectiva en nosotros la Prehistoria y la Protohistoria. El «retorno de la represión» ocurre en los puntos de inflexión más terribles de la Historia: en el odio y en la rebelión contra el padre, en la divinización y restauración del patriarcado. Los impulsos eróticos hacia la cultura, que empujan hacia la unidad de felicidad y libertad, caen una y otra vez bajo el poder, y la protesta es ahogada en la destrucción. Sólo rara y tímidamente ha expresado Freud la esperanza de que la cultura dé realidad de una vez a la libertad, que desde hace ya tiempo podría realizar, y que venza las fuerzas arcaicas. *El malestar en la cultura* termina con las palabras: «Los hombres han llegado ahora tan lejos en el dominio de las fuerzas naturales, que con su auxilio les sería fácil exterminarse el uno al otro hasta el último hombre. Ellos lo saben, de ahí una buena parte de su inquietud actual, de su infelicidad, de su estado de angustia. Bien se puede esperar que la otra de las dos "fuerzas celestiales", el Eros eterno, hará un esfuerzo para afirmarse en la lucha con su enemigo igualmente inmortal.» [19]

Esto fue escrito en 1930. En el cuarto de siglo que ha transcurrido desde entonces, no ha podido

19. *Ibid.*, pág. 506.

notarse realmente nada de un contraataque creciente, de la proximidad de aquella libertad feliz del Eros creador de cultura. ¿O es que quizá la creciente destrucción, que se comporta cada vez más racionalmente, significa que la cultura va al encuentro de una catástrofe, que con el colapso arrastre también a las fuerzas arcaicas y deje el camino libre hacia una etapa más elevada?

Esta conferencia la dio Herbert Marcuse en el marco de un ciclo de conferencias de las universidades de Francfort y Heidelberg, en el centenario del nacimiento de Sigmund Freud, en el verano de 1956.

2. La idea del progreso a la luz del psicoanálisis

Señoras y señores:

Permítanme que defina al comienzo los dos tipos principales de concepto de progreso, que son característicos del período moderno de la cultura occidental. En primer lugar, el progreso se define de un modo predominantemente cuantitativo y se evita unir al concepto cualquier valoración positiva. Progreso significa, según esto, que en el curso de la evolución cultural, a pesar de muchos períodos de regresión, los conocimientos y aptitudes humanas han crecido en general, y que al mismo tiempo, su aplicación en el sentido de la dominación del medio humano y natural se ha hecho cada vez más universal. El resultado de ese progreso es creciente riqueza social. En la misma medida en que sigue desarrollándose la cultura, aumentan las necesidades de los hombres y asimismo los medios para su satisfacción, con lo cual queda abierta la cuestión de si un tal progreso contribuye también a la plena realización del hombre, a una existencia más libre y más feliz. Este concepto cuantitativo del progreso lo podemos denominar el concepto del progreso *técnico* y con-

traponerlo al concepto cualitativo del progreso, tal como ha sido particularmente elaborado en la filosofía idealista y quizá de la manera más contundente por Hegel. Según éste, el progreso en la Historia consiste en la realización de la *libertad* humana, de la moralidad: cada vez más hombres serían libres, y la conciencia de la libertad misma estimularía una ampliación del ámbito de la libertad. El resultado del progreso consiste en este caso en que los hombres son cada vez más humanos, en que disminuyen la esclavitud, la arbitrariedad, la opresión, el sufrimiento. Podemos denominar a este concepto cualitativo del progreso, la idea del progreso *humanitario.*

Pues bien, hay una relación interna entre el concepto cuantitativo y el cualitativo de progreso: el progreso técnico parece ser la condición previa para todo progreso humanitario. La elevación de la Humanidad desde la esclavitud y la pobreza hasta una libertad cada vez mayor, presupone el progreso técnico, es decir, un grado elevado de dominio de la naturaleza, que produce por sí mismo la riqueza social, mediante la cual las necesidades humanas, a su vez, pueden ser configuradas y satisfechas humanamente. Por otro lado, sin embargo, no ocurre de ninguna manera, que el progreso técnico lleve consigo automáticamente el progreso humanitario. Queda por decidir cómo se distribuye la riqueza social y al servicio de quién se ponen los crecientes conocimien-

tos y aptitudes de los hombres. El progreso técnico, que como tal es ciertamente la condición previa de la libertad, no significa de ningún modo ya la realización de una mayor libertad. Sólo tenemos que representarnos la idea de un estado benefactor totalitario, que desde hace tiempo ya no es tan abstracta ni especulativa, para darnos cuenta de que en tal caso, las necesidades de los hombres están ciertamente más o menos satisfechas, pero de tal modo, que los hombres están controlados tanto en su existencia privada como en la social, controlados desde la cuna hasta la tumba. Si es que aquí todavía se puede hablar de felicidad, es únicamente de felicidad controlada.

Se puede observar una tendencia decisiva en la formulación filosófica del concepto de progreso, a saber, la de neutralizar el progreso en sí. Mientras que aún en el siglo XVIII, hasta la Revolución Francesa, el concepto técnico de progreso también era concebido cualitativamente y se veía la plena realización técnica en cuanto tal unida a la de la Humanidad —del modo más claro en Condorcet—, esto cambia en el siglo XIX. Si comparamos el concepto de progreso de Comte y Mill con el de Condorcet, vemos en seguida que aquí se presenta una neutralización consciente; Comte y Mill tratan de definir un concepto del progreso libre de valoración: del progreso técnico en cuanto tal no se puede deducir la plena realización humana. Esto significa, empero, que el ele-

mento cualitativo del progreso se ve más y más desterrado hacia la utopía. Se encuentra éste en los sistemas precientíficos y luego en los científico-socialistas, en los cuales, el elemento humanitario triunfa por encima del elemento técnico, y no en el concepto de progreso en sí. Éste es neutral, libre de valores o se supone que lo es.

El concepto supuestamente libre de valores del progreso, tal como, desde el siglo XIX, es cada vez más característico para el desarrollo de la civilización y la cultura occidentales, contiene, en realidad, una valoración muy determinada, y ésta supone el principio inmanente del progreso, bajo el cual se ha desarrollado empíricamente la moderna sociedad industrial. Sus elementos decisivos se podrían caracterizar así: el máximo valor es la *productividad,* no sólo en el sentido de elevada producción de bienes materiales y espirituales, sino también en el sentido de dominación universal de la naturaleza. Surge la pregunta: ¿productividad para qué? La respuesta que siempre se da es naturalmente iluminadora: evidentemente para la satisfacción de las necesidades. La productividad serviría para la satisfacción mejor y más extensa de las necesidades, sería en último término productividad como producción de valores de consumo, que han de ser en provecho de los hombres. Pero si el concepto de necesidad incluye tanto la alimentación, los vestidos, las viviendas, como también bombas, máquinas de entreteni-

miento y la aniquilación de medios de vida invendibles, entonces podemos afirmar sin peligro que el concepto es tan incorrecto como inservible para la definición de una productividad legítima, y tenemos el derecho a dejar abierta la pregunta: ¿productividad para qué? Parece como si la productividad fuera cada vez más un fin en sí misma, y la cuestión del uso de la productividad no sólo quedaría abierta, sino que sería también desplazada cada vez más.

Pero si la productividad pertenece indisolublemente al moderno principio del progreso, se deduce que la vida se experimenta y se vive como trabajo, que el trabajo en sí mismo se convierte en contenido de la vida. El trabajo es concebido como trabajo socialmente útil, necesario, pero no necesariamente como trabajo individualmente satisfactorio, individualmente necesario. La necesidad social y la necesidad individual divergen, y esto probablemente tanto más, cuanto más se desarrolla la sociedad industrial bajo este principio de progreso. En otras palabras: el trabajo, que pasa a ser la propia vida, es *trabajo alienado.* Habría que definirlo como un trabajo que impide a los individuos realizar sus aptitudes y necesidades humanas, y que procura satisfacción, si es que lo hace, siempre sólo de paso o después del trabajo. Esto quiere decir, sin embargo, que según la ordenación de valores del concepto de progreso decisivo para el desarrollo de la sociedad

industrial, satisfacción, realización, paz y felicidad no son fines, y sin duda no son los valores supremos, sino valores muy subordinados.

A esta ordenación de valores, que sólo ve en la satisfacción individual, en la felicidad individual, un elemento subordinado, corresponde una jerarquía de las facultades humanas que es propia del concepto de progreso: la división de la esencia humana en facultades superiores, espirituales, y facultades inferiores, sensitivas, que están relacionadas de tal manera que las superiores, la razón, se determinan y definen por contraposición a las aspiraciones de la sensibilidad, de los instintos. La razón aparece esencialmente como principio que renuncia y obliga a renunciar, y su misión es no sólo dirigir la sensibilidad, las facultades humanas inferiores, sino oprimirlas. Por consiguiente, dentro de esta idea del progreso, la libertad se define como libertad frente a la coacción de los instintos, frente a la sensibilidad, como trascendencia más allá de la satisfacción y como *autonomía* de esta trascendencia. La satisfacción no debe ser nunca lo que determine el contenido y el espacio de esta libertad. La libertad trasciende la satisfacción ya alcanzada hacia algo diferente, «superior». Y esta trascendencia, que es esencial a la libertad, aparece, lo mismo que la productividad a la que pertenece, en último término como fin en sí mismo. Ya no se puede seguir definiendo: ¿trascendencia por qué y para

qué? La trascendencia en cuanto tal es suficiente para la definición de la esencia de la libertad, y las preguntas ¿por qué esta trascendencia?; ¿por qué ese ininterrumpido ir más allá del estado ya alcanzado?; ¿por qué ha de ser precisamente esta dinámica lo que defina la esencia del hombre?, siguen tan abiertas como la pregunta de por qué ha de ser realmente la productividad elevada el máximo valor y el principio motor. La libertad así definida como fin en sí mismo y estrictamente diferenciada de la satisfacción es una libertad sin felicidad. Aparece como carga y es desfigurada lo mismo por filósofos que por poetas, como libertad de la pobreza, libertad del trabajo, incluso libertad encadenada y enaltecida como coronación de la existencia humana y como lo propiamente característico del hombre. A semejante concepto de libertad le pertenece una negatividad, sin la cual, la libertad no sería determinable en absoluto. Y en esa negatividad están de acuerdo la filosofía idealista y la filosofía existencial moderna, están de acuerdo Kant y Sartre. La definición de libertad en Sartre como eterna trascendencia por la trascendencia contiene exactamente la negatividad como determinación de la esencia de la libertad, que también está presente en la filosofía idealista, cuando define la libertad como coacción moral, interiorizada, como negación de la satisfacción y de la felicidad, es decir, empero, en contraposición a la *inclinación.*

Para la concepción moderna del progreso es especialmente característica la valoración del tiempo. El tiempo se entiende como una curva lineal o indefinidamente creciente, como un devenir que deprecia toda pura existencia. El presente se vive con la mirada puesta en un futuro más o menos inseguro. El futuro amenaza desde el principio al presente, se imagina y se experimenta con angustia. El pasado queda como algo indominable e irrepetible, pero de modo que, justamente porque es indominable, determina aún el presente. En este tiempo experimentado linealmente, el tiempo plenamente realizado, la duración de la satisfacción, la duración de la felicidad individual, el tiempo como paz sólo es imaginable sobrehumana o infrahumanamente —sobrehumanamente como bienaventuranza eterna, que es posible e imaginable únicamente después de que la existencia haya desaparecido de aquí, de la Tierra; e infrahumanamente en la medida en que el deseo de eternización del instante feliz es lo inhumano y antihumano, que da al diablo el poder sobre los hombres.

Resumiendo se podría decir que, según el concepto de progreso explicitado, el progreso en sí está cargado de falta de paz, de trascendencia por sí misma, de falta de felicidad, de negatividad. Se hace inexcusable la pregunta de si la negatividad en el principio del progreso es quizás la fuerza motora del progreso, la única fuerza que lo

hace posible. O, para formularlo de una manera que establece la conexión con Freud: ¿está el progreso necesariamente basado en la infelicidad, y deberá el progreso seguir ligado necesariamente a la infelicidad, a la insatisfacción? John Stuart Mill dijo una vez: «No hay nada más seguro que el hecho de que toda mejora en la situación de los hombres es únicamente la obra de caracteres descontentos.» Si esto es cierto, entonces también puede decirse a la inversa —y esto sería en sentido estricto, la cara opuesta de la idea de progreso—, que el contento, la satisfacción, la paz, ciertamente pueden deparar felicidad, pero que en un sentido determinado no hacen nada por el progreso; que la guerra, en el sentido de la lucha por la existencia, es el padre de todos los logros positivos, que después, ocasionalmente, y con frecuencia sólo más tarde, contribuyen al mejoramiento y satisfacción de la necesidades humanas, y que esta cualidad de incompleto y este sufrimiento han sido el impulso constante de todo trabajo cultural hasta ahora.

Aquí radica el centro del planteamiento freudiano. La felicidad, igual que la libertad, no es, según Freud, un producto de la cultura. Felicidad y libertad son inconciliables con la cultura. El desarrollo de la cultura está basado en la opresión, en la limitación, en la represión de los deseos instintivos y no es imaginable sin la transformación instintiva de los instintos. Por la razón, se-

gún Freud, muy evidente e inmodificable de que el organismo humano está regido originariamente por el «principio del placer» y no quiere otra cosa que evitar el dolor y aumentar su placer, y de que la cultura no se puede permitir este principio. Debido a que los hombres son demasiado débiles y el medio ambiente del hombre es demasiado escaso y horrible, la renuncia y la represión de los instintos son desde el principio las condiciones básicas para todo el trabajo desplacentero, las negaciones y renuncias, que, en cuanto energía instintiva transformada represivamente, hacen posible el progreso cultural en absoluto. El principio del placer debe ser sustituido por el «principio de realidad», si es que la sociedad humana debe progresar desde el estadio del animal al estadio del ser humano. Esto lo he expresado aquí tan breve y extremadamente, únicamente para cortar de raíz otra vez el error tan extendido, según el cual, Freud es en algún sentido un irracionalista. Quizá no haya habido en los últimos decenios un pensador más racionalista que Freud, cuyo esfuerzo todo va dirigido a mostrar que las fuerzas irracionales que todavía son efectivas en el hombre, tienen que subordinarse a la razón, si han de ser mejoradas en absoluto las relaciones humanas, y cuya frase «Donde había Ello, debe haber Yo» [1]

1. S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Werke,* t. XV, pág. 86.

es quizá la más racional de todas las fórmulas que uno se puede imaginar en Psicología.

¿Por qué, pues, es imprescindible para el desarrollo cultural la superación del principio del placer por medio del principio de realidad? ¿Qué es propiamente el principio de realidad como principio del progreso? Según la última teoría de los instintos freudiana, que es la única en la que me baso aquí, el organismo, con sus dos instintos básicos, Eros e instinto de muerte, no es sociable hasta tanto estos instintos permanezcan ilimitados. En cuanto tales son inadecuados para la construcción de una sociedad humana, en la cual tiene que ser posible una satisfacción relativamente asegurada de las necesidades: Eros —ilimitado— no tiende a otra cosa que hacia el aumento intensificado y eternizado del placer, y el instinto de muerte —ilimitado— es la pura regresión al estado anterior al nacimiento y, por lo tanto, tendencialmente, la aniquilación de toda vida. Si ha de haber, por tanto, cultura y civilización, el principio del placer debe ser sustituido por otro principio que posibilite y conserve la sociedad: el principio de realidad. Éste no es, según Freud, otra cosa que el principio de la renuncia productiva, desplegada como sistema de todas las modificaciones de los instintos, renuncias, desviaciones, sublimaciones, que la sociedad debe imponer a los individuos para transformarlos de portadores del principio del placer en instrumentos de trabajo

socialmente utilizables. En este sentido, el principio de realidad es idéntico al principio del progreso, porque únicamente por medio del principio de realidad, queda libre la energía instintiva para trabajo desplacentero, para trabajo que ha aprendido a renunciar, a negarse a los deseos de los instintos y que sólo así puede ser y permanecer socialmente productivo.

¿Cuál es el resultado psíquico del dominio del principio de realidad? La transformación represiva de Eros, que empieza con la prohibición del incesto, conduce ya en la primera infancia, a la superación fundamental del complejo de Edipo y, con ello, a la interiorización del poder paterno. En este instante, se ha introducido lo que integra la modificación decisiva de Eros bajo el principio de realidad: su transformación en sexualidad. Eros es originariamente más que sexualidad en el sentido de que no es un instinto parcial, sino una fuerza que domina todo el organismo, que sólo posteriormente es puesta al servicio de la reproducción y se localiza como sexualidad. Esto exige una desexualización del organismo, y sólo ésta permite convertir el organismo como portador del principio del placer, en organismo como posible instrumento de trabajo. El cuerpo se hace libre para gastar energía que en caso contrario sería solamente energía erótica, por así decirlo, se libra del Eros integral, que originariamente le había dominado, y así se hace libre para el trabajo

desplacentero como contenido de la vida. La transformación represiva de la estructura psíquica fundamental es la base psicológica individual del trabajo cultural y del progreso cultural, en la medida en que los individuos mismos son partícipes de él. Su resultado es no sólo la transformación del organismo en el instrumento de trabajo desplacentero, sino, ante todo, la depreciación de la felicidad y del placer como fines en sí mismos, la subordinación de la felicidad y de la satisfacción a la productividad social, sin la cual no hay ningún progreso cultural. Pero con esta depreciación de la felicidad y de la satisfacción de los instintos y con su subordinación a la satisfacción socialmente tolerable, tiene lugar simultáneamente la transformación y el progreso del animal hombre al ser humano, el progreso de la necesidad de la mera satisfacción de los instintos, que no es goce propiamente, a la conducta *vivida* y el goce indirecto, que son característicos y propios del hombre.

¿Cuál es el resultado de la transformación represiva del instinto de muerte? También en este caso, el primer paso es la prohibición del incesto. La interdicción definitiva de la madre, impuesta por el padre, significa el dominio continuado del instinto de muerte, del principio del Nirvana y su subordinación a los instintos vitales. Pues en el deseo de incesto con la madre yace también el fin último del instinto de muerte, la regresión al estado sin dolor, sin necesidades y, en este sen-

tido, placentero de antes del nacimiento, que desde el punto de vista de los instintos, es tanto más apetecible, cuanto más desplacentera y dolorosa se vive la propia vida. La energía que le queda al instinto de muerte es hecha entonces socialmente útil de una manera doble. Es dirigida hacia fuera como energía destructiva socialmente útil, es decir, el objetivo del instinto de muerte ya no es la aniquilación de la propia vida en la regresión, sino de la vida de los demás, es la aniquilación de la naturaleza bajo la forma de dominio de la naturaleza y la aniquilación de enemigos socialmente reconocidos en el interior y en el exterior de la nación. Pero casi más importante que esta concesión externa al instinto de muerte lo es una interna: consiste en el uso de energía destructiva como moral social, como conciencia, que se localiza en el Super-Yo y que impone las exigencias y pretensiones del principio de realidad frente al Yo. El resultado de la tranformación social del instinto de muerte es, pues, destructividad: bajo la forma de agresión útil y como dominación de la naturaleza es una de las principales fuentes del trabajo civilizador y cultural. Como agresión moral, constituida en la conciencia en la forma de las pretensiones de la moralidad contra el Ello, la destructividad es un factor cultural asimismo imprescindible.

Es decisivo que el progreso cultural, a través de la transformación represiva de los instin-

tos —y sólo a través de ella— no sólo sea posible, sino que se haga *automático*. Si esa transformación se ha llevado a cabo con éxito por una vez, entonces el progreso cultural es reproducido de nuevo por los mismos individuos, cuyos instintos han sido deformados. Pero así como por medio de la transformación represiva de los instintos, el progreso se hace automático, se suprime éste a sí mismo y se niega: prohíbe el goce de sus propios frutos, y precisamente a través de esta prohibición aumenta de nuevo la productividad y con ella, el progreso. Esta peculiar dinámica antagónica del progreso se produce más exactamente así: el progreso es sólo posible por medio de la transformación de energía instintiva en energía socialmente útil, es decir, el progreso es posible sólo por medio de *sublimación*. La sublimación, a su vez, es posible únicamente como sublimación continuada. Pues si entra en acción por una sola vez, se somete a su propia dinámica, que extiende el círculo y la intensidad de la sublimación misma. La líbido originariamente placentera, pero socialmente inútil e incluso desviada hacia fines instintivos perjudiciales, pasa a ser, bajo el principio de realidad, productividad social. En cuanto tal, mejora los medios materiales y espirituales para la satisfacción de las necesidades humanas. Pero al mismo tiempo niega a los mismos hombres el disfrute pleno de esos bienes, porque es energía *represiva* y ha prefigurado ya a los hom-

bres de tal manera, que no son capaces de valorar la vida misma de otro modo que según la ordenación de valores que rechaza el goce, la paz, la satisfacción como fines, o bien los subordina a la productividad. Con el aumento de la cantidad de energía acumulada en la renuncia, se corresponde el aumento de productividad, que no conduce hacia la satisfacción individual. El individuo se niega el goce de la productividad e invierte así el potencial de nueva productividad, lo cual impulsa el proceso hacia un nivel cada vez mayor tanto de la producción como de la renuncia a lo producido. En esta estructura psíquica se refleja la organización específica del progreso en la propia sociedad industrial desarrollada. Podemos hablar aquí de un *círculo vicioso del progreso.* La creciente productividad del trabajo social permanece ligada a la creciente represión, la cual, a su vez, contribuye al aumento de la productividad. O bien: el progreso debe estarse negando siempre a sí mismo, para poder seguir siendo progreso. La inclinación debe ser sacrificada siempre a la razón, la felicidad, a la libertad trascendente, para que los hombres, por medio de la promesa de felicidad, sean mantenidos en el trabajo alienado, sigan siendo productivos, se impidan el pleno goce de su productividad y perpetúen así la productividad misma.

La autorrenuncia en nombre del progreso no está, naturalmente, formulada así por Freud; pero

en mi opinión está presente en la teoría freudiana y aparece del modo quizá más contundente en la dialéctica del poder paterno, tal como Freud la expuso. Ésta es de importancia decisiva para el concepto de progreso en sí mismo. En la hipótesis freudiana sobre el origen de la historia humana, prescindiendo por una vez de su posible contenido empírico, está resumida de manera insuperable, en una imagen singular, la *dialéctica del poder,* de su origen, transformación y desarrollo en el progreso de la cultura. Son conocidas sus características principales: la Historia humana empezaría cuando, en una horda primitiva, el más fuerte, el padre primitivo, se erige en jefe único y consolida su poder monopolizando para sí la mujer —la madre o las madres— y excluyendo a todos los demás miembros de la horda de su goce. Y esto significa que no son ni la naturaleza, ni la pobreza, ni la debilidad las que producen la primera represión de los instintos, decisiva para el desarrollo de la cultura, sino el despotismo del poder —el hecho de que un déspota distribuya y aproveche injustamente la pobreza, la escasez, la debilidad, de que se reserve el goce y endose el trabajo a los otros miembros de la horda. Este primer paso, aún prehistórico, en la represión de los instintos provoca el segundo: la rebelión de los hijos contra el despotismo del padre. Según la hipótesis freudiana, el padre es asesinado por los hijos y devorado comunitariamente en un ban-

quete necrofílico. El primer intento de liberar los instintos y de hacer general la satisfacción de los mismos, de eliminar la distribución despótica, jerárquica y privilegiada de felicidad y trabajo, es la liberación del poder. Este intento acaba, según Freud, con que los hijos o hermanos rebeldes ven o creen ver que las cosas no marchan sin poder y que el padre era realmente imprescindible, por muy despóticamente que hubiera regido. El padre es repuesto por los hermanos, ahora *voluntariamente* y, por así decirlo, generalizadamente: como moralidad; es decir, los hermanos se imponen a sí mismos y en libertad las mismas renuncias y abstinencias a que antes se habían visto forzados por el padre primitivo. Con esta interiorización del poder paterno —el origen de la moralidad y de la conciencia— comienzan la cultura y la civilización. De la primitiva horda humano-animal se ha pasado a la primera y más primitiva sociedad humana. La represión de los instintos se convierte en la tarea voluntaria de los individuos, es interiorizada, y, al mismo tiempo, se establece el patriarcado en la forma de los padres múltiples que —cada uno por sí mismo— transfieren la moralidad del poder paterno y, por tanto, la limitación de los instintos, a su propio clan, a su propio grupo, y lo hacen efectivo en la generación joven.

Esta dinámica del poder, que comienza con la implantación del despotismo, que lleva a la revo-

lución y que, después del intento de la primera liberación, acaba con la reposición del padre en forma interiorizada y generalizada, es decir, racional, esta dinámica se repite, según Freud, a lo largo de toda la historia de la cultura y de la civilización, aunque sea en forma debilitada, o sea, como rebelión de todos los hijos contra todos los padres en la pubertad, como revocación de esa rebelión después de la superación de la pubertad y, finalmente, como ordenación de los hijos en el contexto social, en sometimiento voluntario a las renuncias exigidas socialmente, con lo cual, los propios hijos se convierten en padres. Esta repetición psicológica de la dinámica del poder en la cultura halla su expresión histórico-universal en la dinámica siempre repetida de las revoluciones del pasado. Estas revoluciones muestran un desarrollo casi esquemático. El motín triunfa, y determinadas fuerzas tratan de llevar la revolución hasta su punto más extremo, a aquel punto, desde el cual quizá se lograría el paso a una nueva situación, distinta no sólo cuantitativamente, sino cualitativamente —y en ese punto, la revolución acostumbra a ser vencida y se interioriza el poder a un nivel superior, es organizado y sigue desarrollándose. Si la hipótesis freudiana es realmente correcta, entonces podemos aventurar la pregunta de si, junto al Termidor histórico-social que se puede señalar en todas las revoluciones del pasado, no hay también un Termidor *psíquico*; ¿será

quizá que las revoluciones son vencidas, invertidas y recogidas no sólo desde fuera; que actúa quizás en los mismos individuos una dinámica que niega *internamente* una posible liberación y satisfacción, y que hace que los individuos se sometan no sólo externamente a la negación?

Si la represión de los instintos, incluso según la hipótesis freudiana, no es solamente una necesidad natural, si ha resultado, al menos en la misma medida, y aun quizá primariamente, en interés del poder y del mantenimiento de un poder despótico; y si el principio de realidad represivo no es sólo el resultado de la razón social, sin la cual no hubiera sido posible ningún progreso, sino que es por añadidura el resultado de una determinada organización histórica del poder —entonces tenemos que practicar de hecho una corrección decisiva en la teoría freudiana. Pues si la transformación represiva de los instintos, tal como ha integrado hasta ahora psicológicamente el contenido principal del concepto de progreso, no es ni naturalmente necesaria, ni históricamente inmodificable, entonces posee ella misma sus límites muy determinados. Éstos quedan esbozados después de que la represión de los instintos y el progreso han cumplido su función histórica, han vencido el estado de impotencia humana y la escasez de bienes, y la sociedad libre se ha convertido para todos en posibilidad real. El principio de realidad represivo se hace superfluo a medida

que la cultura se aproxima a una fase, en la que la supresión de un modo de vida, que forzaba a la represión de los instintos, se ha convertido en una posibilidad histórica realizable. Los logros del progreso represivo anuncian la liquidación del propio principio de progreso represivo. Se prevé un estado, en el que no haya productividad que sea simultáneamente resultado y condición de la renuncia, ni haya trabajo alienado —un estado, en el cual la creciente mecanización del trabajo posibilita que una porción cada vez mayor de la energía instintiva que tenía que ser absorbida por el trabajo alienado, sea devuelta a su forma originaria, en otras palabras, pueda ser retransformada en energía de los instintos vitales. El tiempo empleado en trabajo alienado ya no sería el tiempo vital, y el tiempo libre, que se halla a disposición del individuo para satisfacción de sus propias necesidades, ya no sería mero tiempo residual, sino que el tiempo de trabajo alienado no sólo sería reducido a un mínimo, sino que incluso desaparecería completamente, y el tiempo vital sería tiempo libre.

Es decisivo el reconocimiento de que semejante evolución no equivale simplemente a una prolongación y aumento del estado y las circunstancias del momento. Por el contrario, sería un *principio de realidad cualitativamente nuevo* el que ocuparía el lugar del principio represivo, y con él cambiaría todo el propio nivel tanto huma-

no-psíquico como histórico-social. ¿Qué es lo que ocurre realmente, cuando ese estado, que hoy aún es reputado de utopía, es cada vez más real? ¿Qué está ocurriendo, cuando una automación más o menos total determina la orientación de la sociedad e interviene en todos los dominios de la vida? Al ilustrar esta consecuencia me mantego en los mismos conceptos básicos de Freud. El primer resultado sería que la fuerza de la energía instintiva liberada por el trabajo mecanizado ya no sería empleada en actividades desplacenteras y podría ser retransformada en energía erótica. Sería posible una reactivación de todas las fuerzas eróticas y de los modos de conducta que habían sido encarcelados y desexualizados por el principio de realidad represivo. De aquí resultaría la consecuencia —y quisiera subrayar esto con toda la fuerza, porque es en este punto donde se dan los mayores malentendidos— de que la sublimación no se acabaría, sino que aumentaría como energía erótica para nuevas fuerzas creadoras de cultura. La consecuencia no sería un pansexualismo, el cual más bien pertenece al cuadro de la sociedad represiva (el pansexualismo es imaginable solamente como explosión de la energía de los instintos represiva, pero nunca como realización de la energía de los instintos no represiva). En la medida en que la energía erótica quedara realmente libre, dejaría de ser pura sexualidad, y pasaría a ser una fuerza que determinaría al orga-

nismo en todos sus modos de conducta, dimensiones y objetivos. En otras palabras: el organismo se haría partidario de aquello de que no podía ser partidario bajo el principio de realidad represivo. Tender hacia la satisfacción en un mundo feliz sería el principio bajo el cual se desarrollaría la existencia humana.

La jerarquía de valores de un principio de progreso no represivo se puede determinar en casi todas sus partes por oposición a la del principio represivo: la experiencia fundamental ya no sería la de la vida como lucha por la existencia, sino la de su goce. El trabajo alienado se transformaría en el libre juego de las aptitudes y fuerzas humanas. La consecuencia sería una detención de todo trascender vacío de contenido, la libertad ya no sería un proyecto eternamente frustrado. La productividad se determinaría por la receptividad, la existencia no se experimentaría como un devenir irrealizado y en constante aumento, sino como ser-ahí con lo que es y puede ser. El tiempo ya no aparecería lineal, como una línea eterna o como una curva eternamente creciente, sino como curso circular, como retorno, tal como en definitiva todavía fue imaginado por Nietzsche, como «eternidad del placer».

Ya ven ustedes cómo el principio de progreso no represivo, con la ordenación de valores que le es peculiar, es conservador en un sentido decisivo. Y no otro que el propio Freud ha afirmado que

los instintos, en su esencia más íntima, son conservadores. Lo que realmente quieren no es el cambio infinito y eternamente insatisfactorio, el tender hacia algo indefinidamente superior y aún no alcanzado, sino un equilibrio, una estabilización y reproducción de estados, en los cuales todas las necesidades puedan ser satisfechas y en los que sólo puedan aparecer nuevas necesidades cuando su satisfacción placentera sea asimismo posible. Pero si ese tender hacia la satisfacción adecuado a la naturaleza conservadora de los instintos, puede ser llevado a término bajo un principio de progreso no represivo en la existencia misma, entonces se derrumba una de las principales objeciones contra su posibilidad, a saber, la de que los hombres, una vez alcanzado un estado de satisfacción, ya no tendrían ningún motivo para trabajar y se corromperían en un goce estático y estúpido de lo que podrían obtener sin trabajo. Lo exactamente opuesto parece que es el caso. Naturalmente que ya no sería necesario un impulso hacia el trabajo. Si el trabajo mismo pasa a ser libre juego de las capacidades humanas, entonces ya no es necesario ningún sufrimiento que obligue a los hombres a trabajar. Por su propia iniciativa y solamente porque es la realización de sus propias necesidades, trabajarán en la configuración de un mundo mejor, en el cual se autorrealice la existencia.

La hipótesis de una cultura bajo un principio

de progreso no represivo, en la que el trabajo sea juego, ha sido defendida de manera interesante precisamente en la tradición de pensadores que en absoluto pueden ser considerados como defensores y propagandistas de la sensibilidad, del pansexualismo, de la liberación inadmisible de tendencias radicales. Vamos a citar sólo dos ejemplos: Schiller, en las cartas «Sobre la educación estética del hombre», desarrolló la idea aquí expuesta mediante conceptos freudianos, de una cultura estética, sensible, en la cual estén reconciliadas razón y sensibilidad. Es decisiva la idea de una transformación del trabajo en el libre juego de las aptitudes humanas como el objetivo propio y el único modo de existencia digno del hombre. Schiller hace notar que esa idea únicamente puede ser realizada en un estadio de la cultura, en el cual el máximo desarrollo de las aptitudes intelectuales y espirituales vaya de la mano con la presencia de los medios y bienes materiales de satisfacción de las necesidades humanas. Otro pensador que aún menos que Schiller puede caer bajo la sospecha de advocar por el pansexualismo o la liberación injustificada de los instintos, y que es quizás uno de los pensadores más represivos —en todo caso, en la tradición—, es Platón, el cual ha expresado esta idea de la manera quizá más radical en aquél de sus libros que de todos es con mucho el más represivo, y en el que la idea de un Estado totalitario está expuesta con más

detalle que en ninguna otra parte. En ese contexto dice él lo siguiente (se trata de la definición de la existencia digna del hombre): «Yo sólo quiero decir: habría que dirigir la seriedad hacia lo que es serio, pero no hacia cosas que no son serias. Por su propia naturaleza, la divinidad merece nuestro respeto sagrado, mientras que el hombre, según ya hemos dicho, no ha sido hecho sino para ser un juguete en las manos de la divinidad y esto es lo mejor que hay en él. Por lo tanto, todo hombre y toda mujer, a lo largo de toda su vida, deben adaptarse lo mejor posible a este papel, jugando a los juegos más bellos que pueda haber —o sea, justamente lo contrario de lo que nosotros imaginamos ahora... Hoy en día la gente piensa que las cosas serias hay que hacerlas con vistas a los juegos: así se cree que las cosas referentes a la guerra, cosas que son serias, hay que llevarlas bien para lograr la paz. Ahora bien, la guerra, en verdad, no ha podido ofrecernos nunca, ni nunca nos lo podrá ofrecer, un juego auténtico o una educación digna de este nombre, y, sin embargo, juego y educación han de ser lo que llamamos objetivos de nuestros esfuerzos. Por eso, cada cual debe llevar continuamente sólo una vida de paz, tan larga como pueda y lo mejor que pueda. ¿Cuál es, pues, el camino recto? Hay que pasarse la vida jugando a determinados juegos, haciendo sacrificios, cantando y danzando, de modo que se pueda conseguir lo mismo el favor de los

dioses, que rechazar los ataques de nuestros enemigos y vencerlos en el combate...» El otro dialogante tiene exactamente la misma reacción que tenemos nosotros; pues dice: «Pero así ciertamente rebajas mucho la especie humana.» Y la respuesta del ateniense es: «No te sorprendas, Megillos, pero ¡perdóname! Lo que acabo de decir proviene de que tengo la mirada puesta en la divinidad.» [2] Como ven ustedes, Platón está hablando quizá con mayor seriedad que nunca, al formular, precisamente en este lugar, de un modo conscientemente provocador, el trabajo como juego y el juego como contenido principal de la vida, definiéndolos y celebrándolos como el modo de existencia más digno del hombre.

Para concluir, quiero defenderme de la acusación que ustedes, así lo espero, me habrán hecho ya hace rato: de que es ir demasiado lejos y ser irresponsable, en una situación en la cual la realidad en la que vivimos no sólo no tiene nada que ver con la hipótesis aquí esbozada, sino que es y promete seguir siendo, en todos sus aspectos, su cara opuesta, el presentar una utopía en la que se afirma que la moderna sociedad industrial podría alcanzar muy pronto un estado en el que el principio de la represión, que ha dirigido hasta ahora su evolución, demuestre ser anticuado. Sin duda, el contraste de esta utopía con la

2. PLATÓN, *Las Leyes*, Libro 7.

realidad apenas puede darse mayor de lo que ahora es. Pero quizás es precisamente su medida el signo de una limitación. Cuanto menos necesarias sean biológica y socialmente la renuncia y la resignación, tanto más deberán los hombres ser convertidos en instrumentos de la política represiva, que les impida realizar posibilidades sociales que, si no, llegarían a imaginar por sí mismos. Quizás es hoy menos irresponsable el dibujar una utopía fundamentada que el difamar como utopía ciertas situaciones y posibilidades que ya desde hace tiempo se han convertido en posibilidades realizables.

Esta conferencia la dio Herbert Marcuse en el marco de un ciclo de conferencias de las universidades de Francfort y Heidelberg, en el centenario del nacimiento de Sigmund Freud, en el verano de 1956.

3. El problema de la violencia en la oposición

La oposición radical sólo puede ser considerada hoy día en el marco global; como fenómeno aislado está falseada desde el principio. Discutiré con ustedes esta oposición en un marco semejante, especialmente con el ejemplo de los Estados Unidos. Ustedes saben que considero que la oposición estudiantil es hoy un factor decisivo de cambio, pero no, sin duda, como se me ha acusado, como una fuerza revolucionaria inmediata, aunque sí como uno de los factores más fuertes, que quizás alguna vez pueda convertirse en una fuerza revolucionaria. El establecimiento de relaciones entre las oposiciones estudiantiles en los diversos países es por ello una de las exigencias más importantes de la estrategia de estos años. Apenas existen relaciones entre la oposición estudiantil de Estados Unidos y la oposición estudiantil de aquí, ni siquiera existe una organización central efectiva de la oposición estudiantil en Estados Unidos. Hemos de trabajar por el establecimiento de tales relaciones —y si discuto el tema de esta conferencia, sobre todo con el ejemplo de los USA, lo hago para preparar el es-

tablecimiento de tales relaciones. La oposición estudiantil de los Estados Unidos es ella misma parte de una oposición más amplia, que en general se describe como Nueva Izquierda, «*the new left*».

Debo empezar por exponerles, por lo menos esquemáticamente, lo que distingue a la Nueva Izquierda de la Vieja Izquierda. Ante todo, con la excepción de algunos pequeños grupos, no es marxista ortodoxa o socialista. Viene caracterizada por una profunda desconfianza frente a toda ideología, incluso frente a la ideología socialista, por la cual uno se cree de algún modo traicionado y de la que se está decepcionado. La Nueva Izquierda, por lo demás, no se fija en absoluto —nuevamente con la excepción de pequeños grupos— en la clase obrera como clase revolucionaria. Ella misma, además, tampoco puede ser definida en absoluto como clase. Está compuesta de intelectuales, de grupos del movimiento de los derechos civiles y de la juventud, especialmente de elementos radicales de la juventud, también de aquellos que, a primera vista, no parecen nada políticos, o sea, los «*hippies*», de los cuales hablaré más adelante. Y lo que es muy interesante: este movimiento no tiene como portavoces, en realidad, a políticos tradicionales, sino más bien a figuras sospechosas como poetas, escritores, intelectuales. Si toman en consideración este breve esbozo, reconocerán que esta situación es casi una pesadilla para los

«marxistas viejos». Se encuentran con una oposición, que no tiene manifiestamente nada que ver con la fuerza revolucionaria «clásica»; una pesadilla —pero una pesadilla que responde a la realidad. Creo que esa constelación tan poco ortodoxa de la oposición es un fiel reflejo de la sociedad autoritario-democrática del éxito, de la «sociedad unidimensional», tal como he tratado de describirla,[1] y cuyo rasgo principal es la integración de la clase dominada en un terreno muy material, muy real, o sea, en el terreno de las necesidades dirigidas y satisfechas, que, por su parte, reproducen el capitalismo monopolista —una conciencia dirigida y oprimida. El resultado de esta constelación es: ninguna necesidad subjetiva de cambio radical, cuya necesidad objetiva es cada vez más acuciante. Y bajo esas circunstancias se concentra la oposición de nuevo en los situados al margen del orden establecido, a saber, en primer lugar, en los ghettos, los «subprivilegiados», cuyas necesidades vitales ni el capitalismo tardío puede satisfacer, ni quiere. En segundo lugar, se concentra la oposición en el polo opuesto de la sociedad, en los privilegiados, cuya conciencia y cuyos instintos quiebran la dirección social o pueden sustraerse a ella. Me refiero a aquellas capas de la sociedad que, gracias a su posición y educación, todavía tienen acceso a los hechos —un

1. Herbert MARCUSE: *El hombre unidimensional.*

acceso que verdaderamente es bastante difícil—, acceso al contexto total de los hechos. Se trata de capas que aún tienen un conocimiento y una conciencia de la contradicción que continuamente se está agudizando, y del precio que la llamada sociedad opulenta exige de sus víctimas. La oposición se da, pues, en esos dos polos extremos de de la sociedad, y me gustaría describirlos muy brevemente.

a) Los subprivilegiados, los ghettos. En los Estados Unidos son especialmente las minorías nacionales y raciales, que desde luego están políticamente aún muy desorganizadas y son frecuentemente antagónicas entre sí (por ejemplo, hay graves conflictos en las grandes ciudades entre los negros y los portorriqueños). En su mayor parte son grupos que no ocupan un puesto decisivo en el proceso de producción y, en conceptos de la teoría marxista, ya por este motivo, no pueden ser considerados —por lo menos sin posterior asociación— como fuerzas revolucionarias potenciales. Pero en el marco global son los subprivilegiados los que tienen que cargar con todo el peso del sistema, en realidad la base de masas del movimiento de liberación nacional contra el neocolonialismo en el Tercer Mundo y contra el colonialismo en los USA. Aún no hay aquí ninguna conexión efectiva entre las minorías nacionales y raciales de las metrópolis de la sociedad capitalista, y las

masas del mundo neocolonial que ya están luchando contra esa sociedad. Estas masas pueden quizá ser consideradas ya como el nuevo proletariado, y en cuanto tal, son hoy un peligro real para el sistema mundial del capitalismo. En qué medida hay que contar hoy todavía, o de nuevo, en Europa a la clase obrera entre estos grupos de subprivilegiados, es un problema que tendríamos que discutir por sí mismo; en el marco de lo que tengo hoy por decir, no puedo hacerlo. Sólo quisiera llamar la atención acerca de que aquí subsiste aún una diferencia decisiva: lo que podemos decir de la clase obrera de América, que, en su gran mayoría, está integrada en el sistema y no siente la necesidad de un cambio *radical*, probablemente no lo podemos decir, o aún no, de la clase obrera europea.

b) Los privilegiados. El segundo grupo que se halla hoy en oposición contra el sistema del capitalismo tardío, quisiera tratarlo, a su vez, en dos subdivisiones. Examinemos primero la llamada nueva clase obrera,[2] que, según parece, debe consistir en los técnicos, ingenieros, especialistas, científicos, etc., que están ocupados en el proceso de producción material —aunque en posición especial. Por causa de esta posición clave, este

2. Sobre esto véase Serge MALLET: *La nouvelle classe ouvrière*, París, 1963.

grupo parece objetiva y realmente representar el núcleo de una fuerza revolucionaria, pero al mismo tiempo es hoy el niño mimado del sistema establecido y está conscientemente entregado a este sistema. Así, pues, la expresión «nueva clase obrera» es prematura, por lo menos. En segundo lugar, la oposición estudiantil, de la cual hoy hablaré casi exclusivamente —pero ciertamente en su sentido más amplio, incluyendo a los llamados *drop-outs.*[3] Por lo que puedo juzgar, hay aquí una diferencia importante entre la oposición estudiantil americana y la alemana. Muchos de los estudiantes que se hallan en la oposición activa en América dejan de ser estudiantes y organizan la oposición, casi podría decirse que como plena ocupación. En esto reside un peligro —pero quizá también una ventaja. Discutiré la oposición estudiantil bajo tres categorías: primero hay que preguntar contra qué está dirigida esta oposición; segundo, cuáles son sus formas; tercero, cuáles son las perspectivas de la oposición.

En primer lugar, ¿contra qué está dirigida la oposición? La pregunta hay que tomarla muy en serio; pues se trata de una oposición contra una sociedad democrática, que funciona eficazmente, que, por lo menos normalmente, no trabaja con

3. Se denominan así en los Estados Unidos los estudiantes que abandonan sus estudios a mitad de carrera. (N. del T.).

terror. Y es una oposición —esto lo vemos completamente claro en los Estados Unidos— contra la mayoría de la población, incluyendo la clase obrera. Es una oposición contra la presión, contra la presión omnipresente del sistema, que a través de su productividad represiva y destructiva lo degrada todo cada vez más inhumanamente en mercancía, cuya compra y venta constituyen el sostenimiento y el contenido de la vida; contra la moralidad hipocrítica y los «valores» del sistema, y una oposición contra el terror fuera de las metrópolis. Esta oposición contra el sistema como tal se desencadenó primeramente por el movimiento de los derechos civiles, y luego por la guerra del Viet-Nam. Bajo el impulso del movimiento de derechos civiles, los estudiantes fueron del Norte hacia el Sur, para ayudar a los negros a inscribirse para las elecciones, y por primera vez vieron entonces el aspecto real de ese sistema democrático ahí abajo, lo que realmente hacen los *sheriffs*, cómo quedan impunes asesinatos y linchamientos de negros, a pesar de que los autores son de sobras conocidos. Esto tuvo el efecto de una experiencia traumática y dio ocasión a la activación política de los estudiantes, de la intelectualidad en general, en los Estados Unidos. En segundo lugar, esta oposición ha sido intensificada por la guerra del Viet-Nam. Para esos estudiantes, la guerra del Viet-Nam reveló por primera vez la esencia de la sociedad existente: la necesidad que le es inherente

de expansión y agresión y la brutalidad de la lucha contra todo movimiento de liberación.

Desgraciadamente, aquí no tengo tiempo de discutir la cuestión de si la guerra del Viet-Nam es una guerra imperialista —sólo haré una pequeña observación, porque el problema surge una y otra vez: si por imperialismo se entiende, en el sentido tradicional, que los Estados Unidos luchan por inversiones en Viet-Nam, entonces no es una guerra imperialista; a pesar de que incluso este concepto estrecho de imperialismo hoy quizá ya vuelve a ser agudo. En el número de «Newsweek» del 7 de julio de 1967, por ejemplo, pueden leer ustedes que en el Viet-Nam se lleva hoy ya un negocio de veinte mil millones de dólares; y cada día aumenta. En qué medida, no obstante, sea aplicable aquí un concepto redefinido de imperialismo, sobre esto no tenemos por qué especular: esto lo han dicho incluso portavoces destacados del Gobierno americano. De lo que se trata en el Viet-Nam es de no dejar caer bajo control comunista una de las zonas del mundo más importantes estratégica y económicamente. Se trata de una lucha decisiva contra todos los intentos de liberación nacional en todos los rincones del mundo, decisiva en el sentido de que un triunfo de la guerra de liberación vietnamita daría la señal para la activación de tales guerras de liberación en otras partes del mundo y algunas mucho más cercanas de las metrópolis,

en las que hay realmente enormes inversiones. Si en este sentido, el Viet-Nam no es en absoluto un acontecimiento cualquiera de la política exterior, sino que está ligado a la esencia del sistema, es quizá también un punto de inflexión en la evolución del sistema, quizás el principio del fin. Pues lo que aquí se ha puesto de manifiesto es que la voluntad humana y el cuerpo humano, con las armas más pobres, pueden poner en jaque al sistema de destrucción más eficaz de todos los tiempos.

Brevemente: una indicación sobre las perpectivas de la oposición. En primer lugar he de prevenir de nuevo contra el malentendido según el cual yo había creído que la oposición intelectual era en sí misma una fuerza revolucionaria o que los *hippies* son los herederos del proletariado. Ni siquiera en los frentes de liberación de los países en proceso de desarrollo, creo que hoy podamos vislumbrar aún ninguna amenaza revolucionaria efectiva contra el sistema del capitalismo tardío. Todas las fuerzas de la oposición actúan hoy como una preparación, y sólo como una preparación —pero también como preparación necesaria— para una posible crisis del sistema. Y a esta crisis hacen precisamente su aportación los frentes de liberación no sólo como enemigos militares, sino también mediante la reducción del campo de acción económico y político del sistema.

Para la preparación, para la eventualidad de tal crisis, también podrá ser radicalizada políticamente, y tal vez lo será, la clase obrera.

Pero no hemos de engañarnos sobre el hecho de que en la presente situación la cuestión siga aún completamente abierta: radicalizar políticamente la izquierda o la derecha. El agudo peligro del fascismo o del neofascismo —i el fascismo es siempre, por su escencia, un movimiento de las derechas—, este peligro agudo no ha sido superado aún.

Para terminar: he hablado de una posible crisis, de la eventualidad de una crisis del sistema. Las fuerzas que contribuyen a tal crisis han de ser, naturalmente, discutidas. Creo que esta crisis ha de ser considerada como la confluencia de tendencias subjetivas y objetivas muy diversas, de naturaleza económica, política y moral, tanto en el Este como en el Oeste. Estas fuerzas todavía no están organizadas solidariamente. No tienen una base de masas en los países desarrollados del capitalismo tardío y, en estas circunstancias, me parece que el trabajo de la oposición es trabajar antes que nada en la liberación de la conciencia fuera de nuestro propio círculo.

Porque de hecho lo que está en juego es la vida de todos y hoy día somos en verdad todos lo que Veblen llama *underlying population*, o sea, dominados. Despertar la conciencia de la horrible

política de un sistema cuyo poder y cuya presión crecen con la amenaza de la aniquilación total, de un sistema que emplea las fuerzas de producción de que dispone para la reproducción de la explotación y de la opresión, y que para la protección de su riqueza equipa el llamado mundo libre con dicturaduras militares y policíacas. El totalitarismo del otro bando no puede justificar en absoluto esta política. Se puede y se debe decir mucho en contra de él. Pero no es expansivo, no es agresivo, y viene dictado aún por la escasez y la pobreza, cosa que no cambia el hecho de que también él ha de ser combatido, pero, claro está, desde la izquierda.

La liberación de la conciencia de la cual he hablado significa, pues, más que discusión. Significa de hecho —y ha de significar en la actual situación— «manifestación». Eso significa, en sentido literal: mostrar que aquí está el hombre entero que anuncia su voluntad de vivir. Su voluntad de vivir; es decir, su voluntad de vivir en paz. Y si el tener ilusiones nos resulta perjudicial también es igualmente perjudicial —y puede que todavía lo sea más— predicar el derrotismo y el quietismo, que sólo pueden hacer el juego al sistema. El hecho es que nos encaramos con un sistema que, desde el comienzo del período fascista —y aun hoy debido a su acción— ha desmentido la idea del propio progreso histórico. Un sistema cuyas

contradicciones internas se manifiestan una y otra vez en crisis inhumanas e innecesarias, y cuya creciente productividad equivale a destrucción y disipación crecientes. Tal sistema, así lo creo yo, no es inmune. Ya se preserva contra la oposición, incluso contra la oposición de la intelectualidad, en todos los rincones del mundo. Y aunque no veamos que la oposición ayude, hemos de continuar si aún queremos trabajar y ser felices en tanto que hombres. Pues esto no lo podemos hacer ya aliados con el sistema.[2]

Conferencia en la Universidad Libre de Berlín, en julio de 1967.

2. De esta conferencia se ha suprimido la exposición de Herbert Marcure sobre la forma de las manifestaciones. Remitimos a "Das Argument", n.° 46, año 1967, donde aparece la conferencia completa.

Dos prólogos a «Eros y civilización»

1. Prefacio político de 1966

Eros y civilización: el título expresaba una idea optimista, eufemística, incluso positiva: que las conquistas de una sociedad industrial avanzada permitirían al hombre invertir la dirección del progreso, romper la fatal unión de la productividad y la destrucción, de la libertad y la represión; en otras palabras, que le permitirían aprender la «alegre ciencia» de la utilización de la riqueza social para moldear su mundo de acuerdo con sus Instintos de Vida, en la lucha concertada contra los fautores de la muerte. Este optimismo se basaba en la suposición de que ya no predominaba la racionalización de la aceptación continuada del dominio, que la escasez y la necesidad de trabajar eran «artificialmente» perpetuadas para preservar el sistema de dominio. Dejé de lado o minimicé el hecho de que esta racionalización «anticuada» había estado poderosamente vigorizada (por no decir reemplazada) por formas de control social aún más eficientes. Las mismas fuerzas que permitían a la sociedad pacificar la lucha por la existencia servían para reprimir la necesidad individual de liberación. Allí donde el alto nivel de la

vida no es suficiente para reconciliar los hombres con su vida y sus dominadores, la «ingeniería social» del alma y la «ciencia de las relaciones humanas» proporcionan la necesaria catexis libidínica. En la sociedad opulenta las autoridades casi nunca se ven obligadas a justificar su dominio. Suministran los bienes y satisfacen la energía sexual y agresiva —cuyo poder destructivo representan con tanto éxito—, están al margen del bien y del mal y el principio de contradicción no entra en su lógica.

Ya que la opulencia de la sociedad depende cada vez más de la producción y del consumo ininterrumpidos de bienes no necesarios, de *gadgets*, de bienes pensados para un rápido deterioro y de medios de destrucción, los individuos deben adaptarse a estas exigencias por vías que van más allá de las tradicionales. El «aguijón económico», incluso en sus formas más refinadas, ya no parece capaz de asegurar la continuación de la lucha por la existencia en la actual y anticuada organización; las leyes y el patriotismo parecen inadecuados para asegurar un soporte popular activo para la expansión, cada vez más peligrosa, del sistema. El manejo científico de las necesidades instintivas se ha convertido, desde hace tiempo, en un factor vital para la reproducción del sistema: la mercancía que es necesario comprar y usar se convierte en un objeto de la libido; y el Enemigo nacional que es necesario vencer y odiar es deformado e

hinchado hasta el extremo que pueda activar y satisfacer la agresividad en las profundidades del inconsciente. La democracia de masas proporciona el aparato político para esta introyección del principio de Realidad; no sólo permite al pueblo (hasta un cierto punto) escoger por sí mismo sus propios amos y participar (hasta un cierto punto) en el gobierno que le rige, sino que permite también a los amos el desaparecer tras el velo tecnológico del aparato productivo y destructivo que controla y oculta los costos humanos (y materiales) de los beneficios y comodidades que otorga a quienes colaboran con él. Los hombres, eficientemente manipulados y organizados, son libres; la ignorancia y la impotencia, la heteronomía introyectada, son el precio de la libertad.

No tiene sentido hablar de liberación a unos hombres libres — y somos libres si no pertenecemos a la minoría oprimida. No tiene sentido hablar de la sobrerrepresión cuando los hombres y las mujeres disfrutan de mayor libertad sexual que nunca. Pero la verdad es que esta libertad y esta satisfacción están transformando la tierra en un infierno. De momento el infierno se concentra en algunos lugares alejados: Viet-Nam, el Congo, África del Sur, y los ghettos de la «sociedad opulenta»: en Mississipí y Alabama, en Harlem. Estos rescoldos infernales iluminan el resto. Es fácil ver en ellos tan sólo unos islotes de miseria en una sociedad en desarrollo, capaz de eliminarlos

gradualmente y sin catástrofes. Esta interpretación puede ser, incluso, realista y correcta. Pero la cuestión es: ¿eliminarlos a qué precio; no en dólares y centavos sino en vidas humanas y en libertad humana?

Vacilo al usar la palabra —libertad— porque es, precisamente, en nombre de la libertad que se cometen los crímenes contra la humanidad. Esta situación no es nueva en la historia: la miseria y la explotación han sido productos de la libertad económica; una y otra vez los pueblos han sido liberados en todo el mundo y esta nueva libertad se ha convertido en sumisión no a la voluntad de la ley sino a la voluntad de la ley de los otros. Lo que empezó como subjeción por la fuerza pronto se convirtió en «servilismo voluntario», colaboración en la reproducción de una sociedad que ha convertido el servilismo en una cosa cada vez más ventajosa y agradable. La reproducción, mejorada y aumentada, de los mismos modos de vida ha acabado significando —cada vez más clara y conscientemente— la cerrazón de todos los modos de vida que podían eliminar a los siervos y a los amos y a la productividad de la represión.

Hoy esta unión de la libertad y el servilismo aparece «natural», es un vehículo de progreso. La prosperidad aparece cada vez más como la premisa y el subproducto de una productividad autoimpulsada que busca continuamente nuevos objetivos para el consumo y la destrucción, en el es-

pacio interior y en el exterior, mientras se le impide llegar a las zonas de miseria —dentro y fuera del país. Ante esta amalgama de libertad y de agresión, de producción y de destrucción, la imagen de la libertad humana se desquicia: se convierte en el proyecto de la *subversión de este tipo de progreso.* La liberación de las necesidades instintivas de paz y de tranquilidad, del Eros autónomo y «asocial» presupone la liberación de la opulencia represiva: una inversión de la dirección seguida por el progreso.

La tesis de *Eros y civilización,* más ampliamente desarrollada en *El hombre unidimensional,* es que el hombre sólo puede evitar el destino de un Estado-benefactor-a-través-de-la-guerra llegando a un nuevo punto de partida desde el que pueda reconstruir el aparato productivo sin aquel «ascetismo interior» que constituye la base mental de la dominación y la explotación. Esta imagen del hombre es la negación radical del superhombre de Nietzsche: un hombre lo bastante inteligente y sano para prescindir de cualquier clase de héroes y de virtudes heroicas; un hombre que no abrigue ningún impulso de vivir peligrosamente, de enfrentarse con el desafío; un hombre con bastante buena conciencia para hacer de la vida un fin en ella misma, para vivir con alegría, sin temor. «Sexualidad polimorfa» es el término que he utilizado para indicar que la nueva dirección del progreso depende completamente de la posi-

bilidad de activar las necesidades biológicas, *orgánicas* reprimidas o frenadas: de la posibilidad de convertir el cuerpo humano en un instrumento de placer y no de trabajo. La vieja fórmula, el desarrollo de las necesidades y las facultades predominantes, parecía inadecuada; la aparición de necesidades y facultades nuevas, cualitativamente diferentes, parece el requisito previo indispensable, el contenido de la liberación.

La idea de este nuevo Principio de Realidad se basaba en la suposición de que las premisas materiales (técnicas) de su desarrollo ya existían o se podían crear en las sociedades industriales avanzadas de nuestra época. Se sobreentendía que la traducción de las capacidades técnicas en realidad significaría una revolución. Pero el alcance y la efectividad de la introyección democrática han suprimido el sujeto histórico, el agente de la revolución: los hombres libres no necesitan la liberación y los oprimidos no son bastante fuertes para liberarse por sí mismos. Estas condiciones redefinen el concepto de utopía: la liberación es la más realista, la más concreta de todas las posibilidades históricas y, a la vez, la más racionalmente y efectivamente reprimida, la posibilidad más abstracta y remota. Ninguna filosofía, ninguna teoría puede deshacer la introyección democrática de los amos en sus súbditos. Cuando, en las sociedades más o menos opulentas, la productividad ha alcanzado un nivel en que las masas par-

ticipan de él, de sus beneficios, y en que la oposición es efectivamente y democráticamente «contenida», también es efectivamente contenido el conflicto entre el amo y el esclavo. O, para decirlo en otras palabras, ha cambiado su localización social. Existe, explota en la revolución de los países atrasados contra la intolerable herencia del colonialismo y su prolongación mediante el neocolonialismo. El concepto marxista estipulaba que sólo los hombres libres de los beneficios del capitalismo podrían convertirlo en una sociedad libre: los hombres con una existencia que era la negación misma de la propiedad capitalista podían convertirse en los agentes históricos de la liberación. En el ámbito internacional, el concepto marxista vuelve a tener una plena validez. En la medida en que las sociedades explotadoras se han convertido en potencias globales, en la medida en que las nuevas naciones independientes se han convertido en el campo de batalla de los intereses de aquellas, las fuerzas exteriores de la rebelión han dejado de ser fuerzas externas: se han convertido en el enemigo en el mismo interior del sistema. Esto no hace de estos rebeldes los mensajeros de la humanidad. En sí mismos no son (como tampoco lo era el proletariado marxista) los representantes de la libertad. También aquí es aplicable aquel concepto marxista que dice que el proletariado internacional obtiene del exterior su armadura intelectual: el «relámpago del pen-

samiento» caerá sobre el «*naiven Volksboden*». Las ideas grandiosas sobre la unión de la teoría y la práctica son injustas con los débiles comienzos de esta unión. Pero la revolución en los países atrasados ha tenido una repercusión en los países avanzados, cuya juventud protesta contra la represión en la opulencia y la guerra en el exterior.

Rebelión contra los falsos padres, maestros y héroes; solidaridad con los condenados de la tierra: ¿hay alguna conexión «orgánica» entre las dos facetas de la protesta? Parece tratarse únicamente de una solidaridad instintiva. La rebelión interior en contra de la propia sociedad parece en gran parte impulsiva, sus objetivos son difíciles de definir: náusea causada por el «modo de vida» y rebelión como medida de higiene física y moral. El cuerpo contra «la máquina» —no contra el mecanismo construido para hacer la vida más segura, menos erizada de dificultades, para atenuar la crueldad de la naturaleza, sino contra la máquina que ha reemplazado el mecanismo: la máquina política, la máquina de las grandes sociedades anónimas, la máquina cultural y educativa que ha mezclado los beneficios y las calamidades en un todo racional. El todo se ha transformado en algo excesivamente grande, su cohesión es demasiado fuerte, su funcionamiento eficiente en exceso: ¿se concentra el poder de la negación en fuerzas todavía en parte inconquistadas, primitivas, elementales? El cuerpo contra la máquina:

hombres, mujeres y niños luchando, con las herramientas más primitivas, contra la máquina más brutal y destructiva de todas las épocas y manteniéndola a raya. ¿Define la guerra de guerrillas la revolución de nuestra época?

El retraso histórico puede volver a ser la oportunidad histórica para empujar la rueda del progreso en otra dirección. El superdesarrollo técnico y científico es refutado cuando los bombarderos, equipados con radar, los productos químicos destructores y las «fuerzas especiales» de la sociedad opulenta son lanzados contra los más pobres de la tierra, sobre sus cabañas, hospitales y arrozales. Los «accidentes» revelan la sustancia: rasgan el velo tecnológico que oculta los poderes reales. La capacidad de matar y quemar en masa y el comportamiento mental que le acompaña son subproductos del desarrollo de las fuerzas productivas en un sistema de explotación y de represión; parecen convertirse en más productivos en tanto que el sistema es más confortable para los súbditos privilegiados. La sociedad opulenta ha demostrado ya que es una sociedad en guerra; si sus ciudadanos no se han dado cuenta, sus víctimas sí.

La ventaja histórica del recién llegado, del retraso técnico, puede ser la de hacer saltar el aparato de la sociedad opulenta. Por su miseria y su debilidad los pueblos atrasados se pueden ver obligados a renunciar a la utilización agresiva y

malbaratadora de la ciencia y la tecnología, a mantener el aparato productivo *à la mesure de l'homme*, bajo su control, para la satisfacción y el desarrollo de las necesidades vitales, individuales y colectivas.

Para los países subdesarrollados esta posibilidad equivale a la abolición de las condiciones en que el trabajo del hombre perpetúa, como una fuerza autopropulsora, su subordinación al aparato productivo y, con ella, las formas anticuadas de la lucha por la existencia. La abolición de estas formas es y ha sido siempre el cometido de la acción política, pero en la situación actual existe una diferencia decisiva. Las revoluciones anteriores han permitido un desarrollo más amplio y racional de las fuerzas productivas; por el contrario, en las sociedades superdesarrolladas de hoy, la revolución significaría la inversión de esta tendencia: la eliminación del superdesarrollo y de su racionalidad represiva. El rechazo de la productividad opulenta, lejos de ser un retorno a la pureza, a la simplicidad y a la «naturaleza», podría ser el signo (y el arma) de un estadio superior del desarrollo humano, basado en las conquistas de la sociedad tecnológica. Si se detiene la producción de bienes inútiles y destructores (fase que significará el fin del capitalismo en todas sus formas), se pueden remediar las mutilaciones somáticas y mentales infligidas al hombre por esta producción. En otros términos: la conformación

del medio, la transformación de la naturaleza pueden ser impulsados por los Instintos de Vida liberados y no por los reprimidos, y la agresión acabará siendo sometida a sus exigencias.

La oportunidad histórica de los países atrasados está en la ausencia de las condiciones que favorecen la tecnología represiva y explotadora y la industrialización para la productividad agresiva. El hecho de que el Estado opulento y bélico lance su poder anihilador contra los países atrasados ilustra la magnitud de la amenaza. En la rebelión de los pueblos atrasados las sociedades ricas chocan, de manera elemental y brutal, no sólo con una revolución social en el sentido tradicional sino también con una revolución instintiva —el odio biológico. La propagación de las guerrillas en el momento culminante del siglo tecnológico es un hecho simbólico: la energía del cuerpo humano se subleva contra la represión intolerable y se lanza contra su maquinaria. Tal vez los rebeldes no sepan nada acerca de la manera de organizar una sociedad, de construir una sociedad socialista; puede que estén aterrorizados por los líderes, los cuales sí saben alguna cosa, pero la terrible existencia de los rebeldes siente una necesidad total de liberación, y esta libertad es la contradicción de las sociedades superdesarrolladas.

La civilización occidental siempre ha glorificado al héroe, el sacrificio de la vida en aras de

la ciudad, del Estado, de la nación. Raras veces se ha planteado la cuestión de si la ciudad, el Estado, la nación, merecían el sacrificio. El tabú de la incuestionable prerrogativa del todo ha sido mantenido y reforzado siempre, y ello con mayor brutalidad cuanto más se suponía que el todo se componía de individuos libres. La cuestión se plantea ahora —desde el exterior—, y formulada por los que se niegan a participar en el juego de los opulentos: los tales se preguntan si la abolición de este todo no es la premisa indispensable para la aparición de una ciudad, de un Estado, de una nación realmente humanos.

La apuesta es arrolladoramente favorable a las potencias que todavía no lo son. El romanticismo no es la evaluación positiva de los movimientos de liberación en los países atrasados sino la evaluación positiva de sus perspectivas. Nada impide que la ciencia, la tecnología y el dinero vuelvan a emprender la destrucción y, después, la reconstrucción según su propia imagen. El precio del progreso es espantosamente elevado, pero venceremos. Lo han dicho no sólo las víctimas engañadas sino también su jefe. Hay fotografías de una hilera de cadáveres semidesnudos al pie de los vencedores del Viet-Nam: se parecen en todos los detalles a las fotografías de los cadáveres esqueléticos y muertos de hambre de Auschwitz y Buchenwald. Nada ni nadie puede superar estos hechos ni tampoco el sentimiento de culpa-

bilidad que se transforma en una agresión ulterior. Pero la agresión puede volverse contra el agresor. El extraño mito según el cual la herida sólo puede ser curada por el arma que la ha causado, todavía no ha sido confirmado por la historia: la violencia que rompe la cadena de la violencia puede constituir el inicio de una nueva cadena. Y, sin embargo, la lucha continuará en ésta contra ésta. No es la lucha de Eros contra *Thanatos*, porque la sociedad establecida también tiene su Eros: protege, perpetúa y propaga la vida. Y no es una mala vida para quienes cumplen y se reprimen. Pero, efectuado el balance, la presuposición general es que la agresividad en la defensa de la vida es menos perjudicial para los Instintos Vitales que la agresividad en la agresión.

En defensa de la vida: la frase tiene un significado explosivo en la sociedad opulenta. Abarca no sólo la protesta contra la guerra y el asesinato neocoloniales; la quema de los avisos de incorporación a filas, con el consiguiente riesgo de ir a la cárcel; la lucha por los derechos civiles, sino también el rechazo de hablar el lenguaje muerto de la opulencia, de llevar ropa limpia, de disfrutar de los *gadgets* de la opulencia, de aceptar la educación de la opulencia. La nueva bohemia, los *beatniks* y los *hipsters*, los partidarios de la paz, todos estos «decadentes» se han convertido en aquello que probablemente ha sido siempre la

decadencia: un pobre refugio para una humanidad denigrada.

¿Podemos hablar de una relación entre la dimensión erótica y la política?

Dentro —y contra— la organización de la sociedad opulenta, mortalmente eficiente, no sólo la protesta radical, sino también el intento de formular, de articular, de dar voz a la protesta, asumen una inmadurez infantil, ridícula. Es ridículo, y tal vez «lógico» que el movimiento para la libertad de palabra de Berkeley acabase en la pelea provocada por la apariencia de un signo con las cuatro letras de la sigla. Tal vez sea igualmente ridículo y justo ver una justificación profunda en las insignias que llevaban en el ojal algunos de los manifestantes (entre ellos algunos niños) contra el asesinato en masa en Viet-Nam: «Haced el amor y no la guerra.» Del otro lado, contra la nueva juventud que rechaza y se subleva hay los representantes del viejo orden que ya no pueden proteger la vida de éste sin sacrificarla en la obra de destrucción, de malbaratamiento y de polución. Entre ellos hay los representantes del trabajo organizado —y es lógico que sea así en la medida en que la ocupación en el interior de la prosperidad capitalista depende de la defensa continuada del sistema social establecido.

¿Puede ser dudoso el resultado, en un futuro próximo? El pueblo, la mayoría del pueblo en la sociedad opulenta, está al lado de aquello que es

—no de aquello que puede y debe ser. Y el orden establecido es lo bastante fuerte y eficiente para justificar esta adhesión y asegurar su continuidad. De todas maneras, la fuerza y la eficacia mismas de este orden pueden convertirse en factores de desintegración. La perpetuación de la anticuada necesidad de un trabajo de jornada completa (incluso en una forma muy reducida) exigirá un malbaratamiento creciente de recursos, la creación de trabajos y servicios cada vez *más innecesarios* y el *crecimiento* del sector militar o destructivo. Las guerras escaladas, la preparación permanente para la guerra y la administración total pueden bastar para tener el pueblo bajo control, pero a costa de alterar la moralidad en que todavía se basa la sociedad. El progreso técnico, necesario para el mantenimiento de la sociedad establecida, fomenta necesidades y facultades antagónicas respecto a la organización social del trabajo en que se basa el sistema. En el proceso de automación, el valor del producto social está cada vez menos determinado por el tiempo de trabajo necesario para su producción. En consecuencia, la necesidad social efectiva de trabajo productivo declina y el hueco ha de ser rellenado con actividades improductivas. Una cantidad cada vez mayor del trabajo realizado actualmente se ha convertido en superflua, falta de valor y de significación. Estas actividades pueden conservarse e incluso multipli-

carse bajo la administración total, pero parece que existe un límite superior para este aumento. Este límite será alcanzado cuando el valor excedente creado por el trabajo productivo no sea suficiente para pagar el trabajo no productivo. Parece inevitable la progresiva reducción del trabajo y, en previsión de tal eventualidad, el sistema ha de suministrar ocupación sin trabajo; ha de desarrollar necesidades que trascienden la economía de mercado y pueden ser, incluso, incompatibles con él.

La sociedad opulenta se prepara, a su manera, para esta eventualidad organizando «el deseo de belleza y de hambre de comunidad», la renovación del «contacto con la naturaleza», el enriquecimiento de la mente y la glorificación de la «creación por la creación». El falso sonsonete de las proclamaciones indica el hecho de que, dentro del sistema establecido, estas aspiraciones se traducen en actividades culturales administradas, patrocinadas por el Gobierno y por las grandes compañías —una extensión de su brazo ejecutivo en el alma de las masas. Es imposible reconocer en las aspiraciones definidas de esta manera las aspiraciones de Eros y su transformación autónoma de un medio represivo y de una existencia represiva. Si queremos satisfacer estos objetivos sin un conflicto irreconciliable con las exigencias de la economía de mercado, ha de ser en el marco del comercio y del lucro. Pero esta satisfacción equi-

valdría a la negación, porque la energía erótica de los Instintos Vitales no puede ser liberada en las condiciones deshumanizadoras de la opulencia lucrativa. Naturalmente el conflicto entre el desarrollo necesario de las exigencias no económicas que validarían la idea de la abolición del trabajo (la vida como un fin en sí misma), por un lado, y el imperativo de mantener la necesidad de ganarse la vida, por otro, se puede manipular (especialmente mientras el Enemigo interior y exterior pueda servir como fuerza impulsora tras la defensa del statu quo). Ahora bien, el conflicto puede resultar explosivo si se acompaña y agrava a causa de los cambios prospectivos en la misma base de la sociedad industrial avanzada, es decir, por el socavamiento gradual de la empresa capitalista en el proceso de automación.

Entre tanto es necesario hacer algunas cosas. El punto más débil del sistema es aquél en que, precisamente, parece radicar su fuerza más brutal: la escalada de su potencial militar (que parece presionar por una actualización periódica, con intervalos cada vez más breves de paz y de preparación). Esta tendencia sólo parece reversible bajo una presión muy fuerte, y su inversión pondría al descubierto las zonas peligrosas de la estructura social: su conversión en un sistema capitalista «normal», es difícilmente imaginable sin una crisis seria y sin cambios económicos y políticos muy profundos. Hoy día la oposición a la

guerra y a la intervención militar repercute en las mismas raíces: se revela contra los que ejercen un dominio económico y político que depende de la reproducción continuada (y ampliada) del sistema militar establecido, sus «multiplicadores» y la política que esta reproducción necesita. No es difícil la identificación de estos intereses, y la guerra contra ellos no requiere cohetes, bombas ni napalm. Requiere, en cambio, una cosa más difícil de producir: la propagación de un conocimiento y de una conciencia no manipulados ni censurados y, sobre todo, la negativa organizada a continuar trabajando con los instrumentos materiales e *intelectuales* que ahora se utilizan contra el hombre, por la defensa de la libertad y la prosperidad de aquellos que dominan a los demás.

En la medida que el trabajo organizado opera en defensa del statu quo y en la medida que declina la parte del trabajo en el proceso material de producción, las aptitudes *intelectuales* se convierten en factores sociales y políticos. Hoy día la negativa organizada de la cooperación de los científicos, los matemáticos, los técnicos, los psicólogos industriales y los prospectores y formadores de la opinión pública puede conseguir aquello que una huelga, incluso una huelga a gran escala no puede conseguir, si bien antes sí lo conseguía: el comienzo de la inversión de signo, la preparación del terreno para la acción política. El hecho de que la idea parezca profundamente

irrealista no reduce la responsabilidad política que implica la posición y la función del intelectual en la sociedad industrial contemporánea. La negativa intelectual puede encontrar soporte en otro catalizador: la negativa instintiva de los jóvenes que protestan. Son sus vidas las que están en juego, y si no sus vidas, sí, al menos, su salud mental y su capacidad de funcionar como seres humanos no mutilados. Su protesta continuará porque exterioriza una necesidad biológica. «Por naturaleza» los jóvenes están en la primera fila de los que luchan y mueren por Eros contra la muerte y contra una civilización que quiere abreviar el «atajo hacia la muerte» sin dejar de controlar los medios para prolongarla. Pero, en la sociedad administrada, la necesidad biológica no se traduce inmediatamente en acción; la organización exige una contraorganización. Hoy día la lucha por la vida, la lucha por Eros, es la lucha *política.*

Prólogo a la edición de Vintage

La sola idea de una civilización no represiva, concebida como posibilidad real en la civilización establecida en el momento actual, parece frívola. Inclusive si uno admite esta posibilidad en un terreno teórico, como consecuencia de los logros de la ciencia y la técnica, debe tener en cuenta el hecho de que estos mismos logros están siendo usados para el propósito contrario, o sea: para servir los intereses de la dominación continua. Las formas de dominación han cambiado: han llegado a ser cada vez más técnicas, productivas, e inclusive benéficas; consecuentemente, en las zonas más avanzadas de la sociedad industrial, la gente ha sido coordinada y reconciliada con el sistema de dominación hasta un grado imprecedente.

Pero, al mismo tiempo, las capacidades de esta sociedad y la necesidad de una productividad aún mayor engendran fuerzas que parecen minar los fundamentos del sistema. Estas fuerzas explosivas encuentran su más clara manifestación en la automatización. La automatización amenaza con hacer posible la inversión de la relación entre el

tiempo libre y el tiempo de trabajo, sobre la que descansa la civilización establecida, creando la posibilidad de que el tiempo de trabajo llegue a ser marginal y el tiempo libre llegue a ser tiempo completo. El resultado sería una radical tergiversación de valores y un modo de vivir incompatible con la cultura tradicional. La sociedad industrial avanzada está en permanente movilización contra esta posibilidad.*

Así, el concepto de una forma de vivir no represiva ha sido invocado en este libro para mostrar que la transición a un nuevo estado de civilización, que las posibilidades de la época actual sugiere, puede implicar la subversión de la cultura tradicional, tanto en el aspecto intelectual como en el material, incluyendo la liberación de las necesidades y satisfacciones instintivas que hasta ahora han permanecido como tabús y han sido reprimidas. Mi hipótesis ha sido sometida a malas interpretaciones; la más seria de ellas se refiere a los cambios y precondiciones necesarios para el nacimiento de esa nueva etapa.

Subrayé desde el principio de mi libro que, en el período contemporáneo, las categorías psicológicas han llegado a ser categorías políticas hasta el grado en que la psique privada, individual,

* La dialéctica del industrialismo avanzado es discutido en mi libro *The Technology of Self-Consumption: Studies in Advanced Industrial Society.*

llega a ser el receptáculo más o menos voluntario de las aspiraciones, sentimientos, impulsos y satisfacciones socialmente deseables y necesarios. El individuo, y con él los derechos y libertades individuales, es algo que todavía tiene que ser creado, y que puede ser creado sólo mediante el desarrollo de relaciones e instituciones sociales cualitativamente diferentes. Una existencia no represiva en la que el tiempo de trabajo (por tanto, la fatiga) se reduce al mínimo y el tiempo libre es liberado de todas las ocupaciones activas y pasivas del ocio impuestas sobre él en interés de la dominación, si es que puede ser posible, puede serlo sólo como resultado de un cambio social cualitativo. Sin embargo, las conclusiones de esta posibilidad, y la radical tergiversación de valores que exige, debe guiar la dirección de tal cambio desde el principio y debe ser eficaz inclusive en la construcción de las bases técnicas y materiales. Sólo en este sentido la idea de una gradual abolición de la represión es el a priori del cambio social —en todos los demás aspectos, sólo puede ser la consecuencia.

Con toda seguridad, uno puede practicar la no represión dentro del marco de la sociedad establecida: desde la mímica de vestirse y desvestirse hasta la vasta parafernalia de la vida activa o pasiva. Pero en la sociedad establecida, este tipo de protesta se convierte en un medio de estabilización e inclusive de conformismo, no sólo porque

no toca las raíces del mal, sino porque contribuye a demostrar la existencia de las libertades personales que son practicables dentro del marco de la opresión general. Que estas libertades privadas sean practicables todavía y se practiquen es bueno; sin embargo, la servidumbre general les da un contenido regresivo. Antiguamente, la liberación de la represión era, dentro de condiciones normales, el privilegio exclusivo de una pequeña clase superior; bajo condiciones excepcionales, también le era permitida a los estratos menos privilegiados de la población y era asumida por éstos. En contraste, la sociedad industrial avanzada democratiza la liberación de la represión —una compensación que sirve para fortalecer al gobierno que la permite y a las instituciones que administran la compensación.

Propongo en este libro la noción de una «sublimación no represiva»: los impulsos sexuales, sin perder su energía erótica, trascienden su objeto inmediato y erotizan las relaciones normalmente no eróticas y antieróticas entre los individuos y entre ellos y su medio ambiente. En un sentido opuesto, uno puede hablar de una «desublimación represiva»; liberación de la sexualidad en modos y formas que reducen y debilitan la energía erótica. También en este proceso la sexualidad se extiende sobre dimensiones y relaciones antiguamente prohibidas. Sin embargo, en lugar de recrear estas dimensiones y relaciones de acuerdo con la

imagen del principio del placer, la tendencia opuesta se afirma: el principio de la realidad extiende su abrazo sobre Eros. La más clara ilustración de este hecho nos la proporciona la metódica introducción de la sexualidad en los negocios, la política, la propaganda, etc. El grado en que la sexualidad alcanza un definitivo valor en las ventas o llega a ser un signo de prestigio y de que se respetan las reglas del juego, determina su transformación en un instrumento de la cohesión social. El acento en este terreno familiar puede determinar la profundidad del abismo que separa inclusive a las meras posibilidades de liberación del estado de cosas establecido.

Si hay alguna manera en la que la aparición de estas posibilidades puede anunciarse a sí misma antes de la liberación, será por medio de un aumento antes que de un descenso de la represión: al contenerse la desublimación represiva. La última tiene un aspecto particularmente regresivo: la feroz y a menudo metódica y consciente separación de la esfera instintiva de la intelectual, del placer del pensamiento. Es una de las más horribles formas de enajenación impuestas al individuo por su sociedad y «espontáneamente» reproducida por el individuo como una necesidad y satisfacción propias. Lejos de justificar esta clase de separación, el concepto de la sublimación de Freud considera a las llamadas altas aspiraciones del hombre susceptibles de realizar el principio

del placer —aunque esa realización presupone, en último análisis, un cambio cualitativo en el principio de la realidad establecido. Consecuentemente, la liberación instintiva abarca la liberación intelectual, tanto más cuanto que la lucha contra la libertad de pensamiento e imaginación ha sido convertida en un poderoso instrumento del totalitarismo, tanto el democrático como el autoritario. La desublimación represiva acompaña a las tendencias contemporáneas hacia la introducción de totalitarismo en los negocios cotidianos y los ocios del hombre, en su trabajo y en su placer. Se manifiesta a sí misma en todos los múltiples aspectos de las formas de diversión, de descanso, y está acompañada por los métodos de destrucción de la vida privada, el desprecio por la forma, la incapacidad para tolerar el silencio, la orgullosa exhibición de la crudeza y la brutalidad. Todo esto es liberación de la represión, liberación del cuerpo de las depravaciones del trabajo —es incluso liberación de un cuerpo sensual hasta cierto punto, que goza de los logros de la higiene física y la ropa agradable. Pero es, a pesar de todo, la liberación de un cuerpo reprimido, que actúa como instrumento de trabajo y de diversión en una sociedad que está organizada contra su liberación.

He acentuado suficientemente (y quizás ilícitamente) los aspectos progresivos y prometedores de este desarrollo para tener el derecho de insis-

tir en los negativos. Los sucesos de los últimos años refutan todo optimismo. Las inmensas posibilidades de la sociedad industrial avanzada son movilizadas cada vez más contra la utilización de sus propios recursos para la pacificación de la existencia humana. Toda conversación acerca de la abolición de la represión, acerca de la vida contra la muerte, etc., tiene que colocarse dentro del marco actual de esclavitud y destrucción. Dentro de este marco, incluso las libertades y gratificaciones del individuo participan de la supresión general. Su liberación, instintiva tanto como intelectual, es un problema político; y una teoría de los cambios y precondiciones necesarios para realizar esta liberación tiene que ser una teoría del cambio social.

Índice

Prólogo 5

Psicoanálisis y política

1. Teoría de los instintos y libertad 41
2. La idea del progreso a la luz del psicoanálisis 87
3. El problema de la violencia en la oposición 115

Dos prólogos a «Eros y civilización»

1. Prefacio político de 1966 129
2. Prólogo a la edición de Vintage 149

NUEVA COLECCIÓN IBÉRICA

* **Herbert Marcuse**
Psicoanálisis y política

* * **Georges Balandier**
Antropología política

* **Robert Paris**
Los orígenes del fascismo

* * **Francisco Fernández Santos**
Historia y filosofía

* **J. J. Rousseau**
Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres

* * * **Carlos Castilla del Pino**
Un estudio sobre la depresión
Fundamentos de antropología dialéctica

* **Reuben Osborn**
Marxismo y psicoanálisis

* * **Ernst Fischer**
La necesidad del arte

* * **Ludovico Geymonat**
Galileo Galilei

* **Carlos Castilla del Pino**
La incomunicación

---

* Volumen normal
* * Volumen intermedio
* * * Volumen doble

Herbert Marcuse ha interpretado el sentido profundo de la revolución estudiantil y juvenil en el mundo actual; su obra es un esfuerzo de comprensión, de coordinación, pero también, en cierto modo, un programa que une el tono profético a un ponderado estudio de las posibilidades que tienen ante sí las fuerzas que abogan por la transformación de la sociedad moderna.

«Psicoanálisis y política» recoge diversos textos fundamentales del pensador germanoamericano en los que se exponen las causas de la crisis de la «sociedad opulenta», y se señala cuál es el talón de Aquiles de esta sociedad y las fuerzas que los países subdesarrollados pueden aportar ante la perspectiva de una revolución mundial, que ya no es una utopía sino algo mucho más inmediato: la realización de la utopía.

Ediciones Península mr
Nueva Colección Ibérica